COMMENTAIRE

SUR LES

ÉPITRES DE S. PAUL

AUX COLOSSIENS

AUX ÉPHÉSIENS ET A PHILÉMON

PAR

HUGUES OLTRAMARE
Docteur en théologie et professeur à l'Université de Genève.

TOME DEUXIÈME



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33.
1892

DU MÊME AUTEUR

Commentaire sur l'épître aux Romains. I, 1—V, 11. 1 Vol. in-8°. Genève, 1843.

Commentaire sur l'épître aux Romains. 2 vol. in-8°. 1881-1882.

Version nouvelle du Nouveau Testament, avec une Préface de la Compagnie des pasteurs de Genève. Genève, 1873 (avec éditions subséquentes).

IMPRIMERIE AUBERT-SCHUCHARDT

MATIÈRE DU TOME DEUXIÈME

ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS

HUGUES OLTRAMARE

NOTICE BIOGRAPHIQUE

PAR

AUG. BOUVIER

AVANT-PROPOS

Hugues Oltramare n'avait eu le temps de publier que le premier des trois volumes de son grand commentaire sur les épîtres « de la captivité » de saint Paul, mais le manuscrit était achevé.

Sa famille tenait avec raison pour un devoir sacré de le publier intégralement, et de doter la science et l'Église d'une œuvre où il avait mis son cœur et dépensé ses dernières forces. Elle accepta donc avec reconnaissance l'aide de son neveu, M. Charles Bétant, docteur en philosophie, qui offrit de se charger de la correction des épreuves[1].

En tête du second volume, elle désirait placer d'abord un portrait, gravé avec talent d'après une photographie réussie, puis une notice biographique. Aussi pria-t-elle celui des collègues du défunt qui, aussitôt après sa mort, avait retracé rapidement sa figure et sa carrière dans le « Journal de Genève » (numéro du 4 mars 1891), d'entreprendre cette tâche attachante, mais délicate.

Cependant le rédacteur de la « Semaine religieuse, »

[1] *M. Oltramare était atteint déjà d'une maladie mortelle au moment où il commençait l'impression du second volume. Il ne put en corriger les épreuves que pour la première moitié.*

M. F. Chaponnière, prenant les devants, écrivait, avec son exactitude ordinaire, une véritable biographie dans une suite de six articles, en juin, juillet et août, réunis maintenant en une brochure : « Hugues Oltramare, pasteur et professeur. 1813-1891. »

Ce travail, si complet, m'eût dispensé de prendre la plume pour dire autrement ce qui venait d'être bien dit, si mes longues relations avec un frère qui, plus âgé que moi de treize ans, avait été mon collègue pendant une trentaine d'années et était devenu un véritable ami chrétien, ne me faisaient un devoir de tenir ma promesse et de répondre de mon mieux à la confiance des siens. D'ailleurs, il me paraissait utile de faire pour lui ce que j'avais fait pour Étienne Chastel en 1888, mettre en relief sa pensée par des citations tirées de brochures épuisées ou de gros volumes. Non que ces extraits soient des morceaux de style, mais ils dessinent sa doctrine en traits particulièrement vigoureux. On pense bien qu'en m'occupant de l'œuvre du pasteur et du théologien, je n'ai pu rester indifférent au bon renom de l'Église et de la Faculté qu'il a aimées et servies. Quant à lui-même, quelque plein d'estime que je sois pour sa science, son labeur et son caractère, on verra que je garde une entière liberté dans mes appréciations. C'est le traiter comme il l'eût désiré. La mémoire d'un serviteur de la vérité tel que lui sollicite plus que tout autre hommage celui de la vérité.

Genève, 30 novembre 1891.

AUG. BOUVIER, professeur.

NOTICE BIOGRAPHIQUE

Parmi toutes les Églises réformées de langue française, celle de Genève a toujours regardé comme sa mission propre d'enseigner la Bible, par conséquent de la traduire, de la commenter, de la répandre, par les sermons et les catéchismes, dans le peuple.

Cette œuvre, puissamment entreprise au XVIme siècle, par les commentaires de Calvin et de Théodore de Bèze, comme par la version ecclésiastique de la Bible en 1588, et continuée par Jean Diodati pour l'Italie, fut un peu délaissée au XVIIme siècle pour la controverse avec les jésuites et pour la polémique contre les Sociniens et les Arminiens. Au XVIIIme siècle, elle est reprise avec des méthodes nouvelles. On veut reviser les anciennes versions en rajeunissant la langue et la forme. De là la version du Nouveau Testament de 1726, et l'élaboration de la Bible entière prolongée jusqu'en 1805. Il faut y joindre des commentaires. Jean-Alphonse Turrettini, l'homme de forte et sage initiative en tous les sens, dans son enseignement varié, attache de l'importance à l'exégèse, et écrit des études sur les épîtres aux Romains et aux Thessaloniciens. Deux Genevois émigrés en Hollande, l'un son contemporain et correspondant, l'autre un de ses élèves, prennent vigoureusement en main la même tâche. Nommons-les: Jean Leclerc (1657-1736), écrivain infatigable, sagace autant qu'érudit, attaché aux Arminiens, et successeur de leur docteur Limborch au collège d'Amsterdam, au milieu de son immense labeur de critique et de

journaliste, publie en 1703 le « Nouveau Testament de notre Seigneur Jésus-Christ, traduit sur l'original grec, » et, une trentaine d'années après, l'Ancien Testament tout entier en latin, avec des paraphrases et des dissertations critiques. Charles Chais (1701-1785), devenu pasteur à La Haye, orateur distingué de la tendance orthodoxe, fait paraître en huit gros volumes « la Sainte Bible avec commentaire littéral, composé de notes de plusieurs auteurs anglais. » A Genève même, le professeur de critique sacrée, David Claparède, déjà âgé, apprend non sans peine l'allemand, pour se familiariser avec la science de ses confrères d'outre-Rhin. Mais la majorité de nos théologiens, quittant le centre de la place pour se porter aux avant-postes attaqués, se voue de préférence à la défense du christianisme et du surnaturel biblique. La littérature théologique se modernise, et prend un caractère philosophique et oratoire accommodé au goût et aux besoins du temps.

Voici le XIXme siècle. C'est avec l'ardeur de la soif que le Réveil retourne à la Bible pour s'aller désaltérer aux sources vives; mais il prend pour guide l'orthodoxie traditionnelle. La Bible fera sa force, le biblicisme sa faiblesse. Trois hommes doivent être ici distingués. Moulinié (1757-1836), un des prédécesseurs et des maîtres de cette jeune génération, écrit, parmi tant d'autres ouvrages, une « notice sur les Apocryphes de l'Ancien Testament, » et, en 1833, son « Exposition dogmatique et morale de l'épître aux Romains. » — Louis Gaussen, le prédicateur et le catéchiste enthousiaste, dont la belle imagination colore des connaissances étendues, toutes employées à la glorification de la Bible, se fait le docteur et le défenseur de l'inspiration plénière dans son fameux livre « la Théopneustie » (1840), et dans ses brillants catéchismes sur « Daniel le prophète, » et quelques-uns des principaux livres de la Bible. — E. Guers collabore avec Gaussen et des théologiens vaudois à la version littérale de la Bible dite « suisse, » et, dans plusieurs ouvrages, appliquant résolument l'interprétation typologique à l'Ancien Testament, en tire toute une christologie et une eschatologie qui resplendissent de couleurs plus juives que chrétiennes. Tous les deux, si pieux et si instruits qu'ils soient, font voir ce que devient la théologie biblique quand elle est dominée par le parti pris théopneustique et les fantaisies grandioses de l'imagination. Ils eussent pu s'enquérir davantage de l'histoire, des faits religieux internes et de leurs lois, et écouter modestement la

Bible plutôt que la faire parler pour redire leur credo. Voilà ce que ne savait pas faire suffisamment le Réveil.

L'heure était venue où la science indépendante en même temps que pieuse allait enfin faire prévaloir ses méthodes. C'est de la patrie des Semler, des Eichhorn, des De Wette, des Meyer, des Winer, des Tischendorf, des Ewald, que nous vint l'impulsion. Celui qui s'en fit le premier intermédiaire pour les églises réformées de langue française, fut le professeur J.-E. Cellérier. Il s'était donné la tâche, modeste mais utile, d'introduire la jeunesse dans ce champ d'études et de le livrer à ses investigations. Le nombre relativement considérable de thèses roulant sur l'histoire et la critique bibliques, présentées par ses élèves au sortir de la Faculté, fait bien voir l'attraction exercée par ces disciplines théologiques. Du milieu de cette élite studieuse, deux vrais exégètes ont surgi avant Oltramare. Louis Segond, qui de bonne heure se préparait à son rôle de traducteur si heureux et si goûté de l'Ancien Testament, et qui avait groupé quelques amis dans une « Société d'exégèse du Nouveau Testament, » de 1836 à 1841. Albert Rilliet, un esprit cultivé dans tous les sens, une tête vraiment scientifique que nous regrettons d'avoir vu plus tard déserter la théologie, pour laquelle il avait de telles aptitudes, débutait par des « Recherches historiques et critiques sur le texte grec des Évangiles, » 1832. Neuf ans après, il publiait son « Commentaire sur l'épître aux Philippiens, » œuvre magistrale vraiment adaptée au génie français, débarrassée des échafaudages de l'érudition, d'un style châtié, et ornée d'un tableau frappant des dispositions favorables du monde païen du premier siècle à l'annonce de l'Évangile. En 1859 enfin, il offrait au public théologien « les livres du Nouveau Testament, traduits, pour la première fois, d'après le texte grec le plus ancien, » traduction qui, renonçant à être populaire, a voulu du moins satisfaire les savants et former ceux qui se proposent de le devenir par l'appareil le plus propre à faire connaître le sens exact et les variantes du texte original. Nous arrivons à Hugues Oltramare, le traducteur et le commentateur du Nouveau Testament, auquel est consacrée cette notice.

Mais il y a bien autre chose en vérité que le traducteur et le commentateur des livres saints dans une nature qui fut aussi pleinement humaine, aussi dévouée à l'Église, à la famille et à la patrie. C'est donc l'homme tout entier que nous allons dépeindre.

Pour cela, aucun plan ne nous paraît plus naturel que celui qui nous fera parcourir les différentes époques coïncidant avec les différentes activités de la carrière, d'ailleurs très fidèle à elle-même, d'Oltramare. Nous considérerons donc successivement, en autant de chapitres : La préparation; — Les débuts; — Le pastorat; — Le professorat; — La version du Nouveau Testament; — Les commentaires; — La doctrine; — L'intérieur de famille, la maladie, la fin de notre ami. — On trouvera naturel que nous terminions ce tableau par les réflexions qu'inspire une existence aussi laborieuse et aussi consciencieusement soumise à la pensée suprême qui domine la vie de tout vrai chrétien.

I

Marc-Jean-Hugues Oltramare est né le 27 décembre 1813, et a été enregistré à l'état civil après le 1er janvier 1814, pour retarder d'un an sur le futur sujet de la conscription la prise de celui que les Genevois appelaient le « Minotaure. » Il était le second enfant de Louis-David-Benjamin Oltramare[1] et de Anne, dite Nancy Oltramare, cousins au huitième degré, descendants l'un et l'autre d'Antonio, teinturier en soie natif de Bergantino, bourgade de la Lombardie sur la rive droite du Pô, réfugié à Genève, où il épousa une compatriote, nommée Suzanne Faerno, et fut reçu bourgeois en 1608. Cette famille de moyenne bourgeoisie s'était distinguée par un attachement passionné à la Réforme, pour laquelle, non sans péril, elle avait quitté la terre natale en emportant dans ses veines l'impétueux sang italien.

Louis était parti jeune de Genève, rêvant d'entrer dans la marine à Brest. Comme il avait passé l'âge réglementaire, il ne fut pas admis, et revint travailler dans ce que nous appelons « la fabrique » comme monteur de boîtes; en dernier lieu il était inspecteur du Bureau de garantie. Ses enfants ont grandi dans « le faubourg », et il leur en est toujours resté quelque chose.

Hugues avait une sœur aînée, Louise, qui épousa le profes-

[1] Né en 1781, mort en 1851.

seur E.-A. Bétant [1], et un frère, son cadet de deux ans, Gabriel [2], qui est devenu un mathématicien éminent.

Tout ce qu'on nous a rapporté nous montre la famille fortement unie, parents et enfants, frères et sœurs. Hugues n'avait pas de société qui lui fût plus agréable que celle des siens, et dans les rares heures de loisir qu'il s'accordait, il n'en cherchait guère d'autre. Quelques-uns de ses contemporains se rappellent l'avoir vu étudiant, ministre, et même déjà homme d'âge mûr, bien souvent se promener de préférence avec eux. L'horloger laissait percer quelque fierté lorsqu'il cheminait entre son fils le ministre et son fils le mathématicien. Le père et la mère ont été soignés dans leurs vieux jours avec une affectueuse sollicitude par leurs enfants, et l'amitié la plus fidèle a soutenu et charmé l'activité scientifique des deux frères, collègues à l'Université, jusqu'au jour où le cadet a dû fermer en pleurant la tombe de l'aîné. Ainsi Hugues Oltramare avait vécu dès sa jeunesse dans un entourage cultivé.

Il fit de solides études au Collège, puis à l'Académie de Genève. Ce n'était point un jeune homme brillant. Assidu au travail, et d'une humeur indépendante, il ne courait point après les plaisirs mondains. On a remarqué qu'il n'a même fait partie ni de la Société de Belles-Lettres, ni de la Société de

[1] E.-A. Bétant, qui épousa Louise Oltramare en 1832, était un helléniste de mérite ; jeune encore, il accompagna comme secrétaire le noble et malheureux comte J. Capodistrias, président de la Grèce, et publia sa Correspondance en quatre volumes (1839). Il interpréta Thucydide, fut professeur de grec, directeur du Gymnase de Genève de 1848 à 1866, et mourut en 1871. Son fils aîné a été le chef du cabinet de Milan, roi de Serbie.

[2] Gabriel Oltramare, né en 1816, après avoir achevé ses études de mathématiques à Paris, partit pour l'Égypte en 1843, appelé à diriger l'éducation du fils d'Ibrahim-Pacha, Achmet-Pacha. Il y fit un premier séjour qui ne dura guère qu'une année, des intrigues de palais l'ayant amené à quitter le pays. Une année plus tard, il retrouva à l'École égyptienne, à Paris, son élève Achmet, qui était resté son ami. Quand ce jeune prince allait monter à la dignité de vice-roi, l'ex-précepteur espérait à bon droit user de son crédit d'une façon utile à ses compatriotes : malheureusement, Achmet périt d'un accident en 1858. — Madame Oltramare-Mouchon, qui avait bien observé et savait raconter, a écrit d'intéressantes *Lettres sur l'Égypte* (1858). En 1848, Gabriel Oltramare est devenu professeur de mathématiques supérieures à l'Académie, puis Université, de Genève. En 1886, il a reçu la décoration de la légion d'honneur.



Zofingue, qui étaient alors dans leur première floraison. C'est que, dès l'âge de seize ans jusqu'à son départ pour l'étranger, il suffisait à son entretien par les leçons qu'il donnait, soit dans des familles, soit dans des pensionnats comme celui du père et du fils Humbert et celui de Rodolphe Töpffer, pour un prix qui paraîtrait aujourd'hui trop modique. Quelques-uns de ses élèves se sont fait un renom à l'étranger; mentionnons, parmi ceux qui s'établirent à Genève, Henri Disdier qui, bien qu'hostile aux convictions chrétiennes, est resté fidèlement attaché au pasteur, son ancien maître. Oltramare se fit particulièrement apprécier comme précepteur dans une des plus anciennes familles du pays, les Lullin; Madame Lullin, sœur du professeur Ed. Diodati, femme aussi bienveillante que hautement cultivée, lui confia le soin de son fils Henri, qui partit avec lui pour l'Allemagne en 1840. On a gardé dans cette famille un respectueux attachement pour le vieux professeur jusqu'à son dernier jour.

C'est en 1830 que Hugues entrait à l'Académie, en 1834 dans la Faculté de théologie. Temps de fermentation pour toute l'Europe assurément, et pour la paisible Genève de la Restauration aussi. Toutes les jeunes têtes étaient comme grisées. Les événements et les idées les entraînaient ensemble dans des voies nouvelles, avec toute la fougue des ambitions légitimes et aussi des illusions. A Genève allait se produire, avec plus de modération, mais tout autant de décision, un triple mouvement dans des directions diverses.

Un mouvement national d'abord. La cité du Léman avait gardé ses murailles et n'était pas envahie autant qu'aujourd'hui par les confédérés et les étrangers. Cette famille de frères, souvent désunis quoique toujours prêts à se rapprocher dans les périls communs, après une quinzaine d'années tranquilles à la surface, était devenue inquiète, mécontente, houleuse. On commence à demander des réformes, on s'impatiente contre la présence du doctrinarisme conservateur, qui n'a décidément pas « le sens intime des besoins des masses. » L'opposition bourgeoise, sinon déjà démocratique, soupçonne, discute, verse dans la raillerie, vieux penchant du caractère du « faubourg ; » elle prend occasion de tout, du jubilé de la Réformation de 1835, du rétablissement en 1837, par une sorte de coup de main, d'une solennité religieuse chère aux vieux Genevois, de la résistance aux menaces que lançait à la Suisse le gouvernement de Louis-Philippe. Elle se faisait jour enfin dans la Révolution de

1841, prélude de l'avènement de la démocratie en 1846. Sans avoir jamais fait de politique, Oltramare inclinait du côté populaire.

Le mouvement littéraire et artistique s'accuse, depuis 1830, par les ouvrages si originaux et si pittoresques de R. Töpffer, qui sont l'expression authentique de la poésie du terroir, et par le groupe des narrateurs, des poëtes romantiques et des artistes genevois [1]. Le jeune Oltramare, sans y participer personnellement, reçut, comme toute sa génération, cette impulsion indirecte qui pousse chacun sur son chemin propre par le souffle de l'émulation commune.

Mais c'était au mouvement théologique qu'il devait s'abandonner tout entier. Et combien intense l'agitation entre 1831 et 1841 ! Au caractère essentiellement religieux et missionnaire du Réveil de 1817, avait succédé l'organisation de l'orthodoxie traditionnelle par la fondation de la Société évangélique et de son école. Dès lors la lutte entre la dissidence et l'Église nationale s'échauffait, se concentrait, tournait à un antagonisme déclaré et persistant. L'ancien libéralisme s'était donné un organe dans « le Protestant de Genève, » pour soutenir et le libre examen contre le régime des confessions de foi, et le christianisme philosophique contre le dogmatisme traditionnaliste. On désignait alors les deux adversaires aux prises par deux noms courants, aussi inexacts l'un que l'autre, le méthodisme et le rationalisme.

Cependant, voici qne entre les camps opposés une théologie émancipée et pacifique se glissait et allait s'introduire dans l'un et dans l'autre plus ou moins ostensiblement. Nombre des candidats sortis successivement de la Faculté nationale, partaient pour les Universités allemandes [2] et en rapportaient des connaissances nouvelles, et surtout une curiosité et des hardiesses qui ne devaient guère, il est vrai, dépasser les limites de l'évangélisme. Mais au moins on rentrait au pays avec une intelligence plus large de la Bible, du dogme et de son évolution. L'École de la Société évangélique elle-même s'entrouvrait dis-

[1] Petit-Senn, Charles Didier, Imbert-Galloix, Blanvalet, Gide, Carteret; les peintres Hornung, Lugardon, Diday, Calame, Humbert; le compositeur F. Grast, etc.

[2] Avant Oltramare, nommons : Théremin, Pouzait, Rilliet, Archinard, Segond, Jaquet, LeFort, etc.

crètement à ces brises lointaines et appelait des professeurs tels que Steiger, Hævernick, et plus tard Edmond Scherer.

Nous savons que l'éducation de famille et de quartier, et surtout une vraie soif de connaissance et de certitude religieuse, une ambition personnelle assez prononcée, engageaient l'étudiant Oltramare dans ces courants et le rattachaient au groupe des chercheurs.

Il travailla beaucoup à l'auditoire [1] et se fit remarquer de tous ses professeurs par sa conscience et sa régularité. Deux surtout eurent sur son développement de l'influence: David Munier qui, malgré ses brusqueries, savait gagner les cœurs par sa chaude sympathie et ses conseils pénétrants; J.-E. Cellérier, le sage et délicat interprète de St-Jacques, l'auteur d'une judicieuse Herméneutique, qui recommandait à tous les études exégétiques et voulait faire aimer la Bible comme il l'aimait. Seize ans plus tard, Oltramare devait monter dans sa chaire avec d'autres allures et y enseigner avec une autre méthode et un tout autre langage, s'y montrant aussi prompt et décidé, aussi peu soucieux de la forme que son prédécesseur avait été lent, prudent, même méticuleux, sans cesser jamais d'être du meilleur ton. Malgré cette opposition des tempéraments, l'ancien élève ne manqua pas de rendre un public hommage de reconnaissance au vénérable maître, en le remplaçant. Mais n'anticipons pas. Oltramare prit pour sujet de thèse une portion de ce livre, dont l'interprétation allait devenir le thème favori de ses longs travaux. Elle avait pour titre : *Essai exégétique sur le chapitre sixième de l'Épître de saint Paul aux Romains* (in-12°, 86 pages). Il la soutint avec succès le 8 juin 1838, contre l'attaque de D. Munier. Nous dirons plus loin que l'Avant-propos posait déjà tous les principes qui devaient le diriger comme traducteur et comme interprète. Puis le 19 août de la même année, à l'âge de 24 ans et demi, il fut consacré au Saint Ministère, dans le temple de St-Pierre, par le pasteur Humbert, avec ses

[1] Ses camarades de promotion, ou, comme on dit à Genève, de « volée, » étaient : Louis Audemars, jusqu'à ces derniers temps pasteur à Lausanne; le polémiste libéral Joseph Viollier; Félix Bungener, l'écrivain bien connu; Eugène Mussard, devenu un personnage aussi honorable qu'honoré à la Cour de Russie. Il s'était trouvé dans l'auditoire de théologie avec d'autres Genevois : J. Gaberel, F. LeFort, Ch. Chenevière, E. Lecoultre, E. Naville, F. Bordier.

trois condisciples L. Audemars, E. Mussard, J. Viollier. Il prend le grade de licencié le 30 novembre 1838. En 1839, il s'en va passer quelques semaines à Paris auprès de son frère Gabriel.

Pour achever sa préparation, il lui fallait plus. L'attraction de la science allemande, qui, nous l'avons dit, s'était exercée sur nombre de ses devanciers, ne le laissait pas en place. Impérieux d'ailleurs était devenu son désir précédemment conçu de poursuivre des études d'exégèse si bien commencées. Il arrive à Tubingue le 21 mai 1840 et y passe l'été. Ses lettres à ses parents laissent percer quelques impressions de nostalgie, de découragement en face des difficultés quotidiennes que suscitent une langue et des habitudes étrangères. Mais on y voit en plein l'austère jeune homme, qui résiste à tous les appels du plaisir et travaille sans relâche. Il suit les leçons de l'hébraïsant Jæger et de C.-T. Schmid, l'auteur d'une théologie biblique du Nouveau Testament fort estimée. En même temps il commence un travail personnel sur le Logos, qui lui aura sans doute fourni des matériaux pour ses cours ultérieurs.

Déjà à cette époque, Berlin commençait à accaparer les professeurs célèbres, et par conséquent les étudiants. Dès la fin d'octobre 1840, il s'y rend et s'y établit pour onze mois, remplis par un labeur très régulier, des cours assidûment suivis[1], et une curiosité toujours tenue en éveil, même toujours satisfaite par l'aliment le plus sérieux. L'homme qui exerça sur son développement intérieur et spirituel, dès ce temps et pour le reste de sa vie, l'action la plus forte, ce fut le grand historien de l'Église, le promoteur de ce qu'on a appelé « la théologie du cœur (du pectus), » le juif converti Aug. Neander. Oltramare s'est plu à le répéter dans ses conversations avec ses élèves, et il l'a écrit dans un de ses sermons publics[2]:

« Quand j'allai visiter les universités de la savante Allemagne, j'entendis beaucoup de professeurs distingués, dont j'admirais le talent et la haute science. Un jour — ce moment n'est jamais sorti de ma mémoire — un jour, j'en entendis un qui fit sur mon esprit et sur mon cœur une

[1] Sa feuille d'immatriculation atteste qu'il a suivi, durant le semestre d'hiver, les cours suivants : la *Synopsis*, de Néander; la *Morale*, de Marheineke; le *De persona Christi*, de Vatke; l'*Historia passionis*, de Hengstenberg; la *Methodologie*, de Piper; *la Palestine*, de Carl Ritter.

[2] *Pourquoi sommes-nous chrétiens?* 1869, p. 9.



impression profonde. Je prenais un plaisir infini à l'entendre, et je ne sentis plus le besoin — il ne me vint pas même à l'esprit — d'en rechercher quelque autre. J'avais trouvé l'idéal que je rêvais. Cette impression était personnelle, sans doute, et pourtant combien la ressentaient avec moi et comme moi! Une foule nombreuse, compacte, se pressait chaque jour autour de la chaire de cet homme éminent pour recueillir sa parole et écouter ses leçons. Eux aussi avaient trouvé leur idéal, et le nom de Neander fait encore battre les cœurs. »

Une de ses lettres à ses parents retrace fidèlement l'attitude de l'illustre professeur dans sa chaire et dans sa chambre :

Mardi 3 *novembre* 1840 : J'ai entendu deux leçons du fameux Neander. C'est quelque chose de tout à fait curieux que de le voir. Il est droit, les bras appuyés sur son pupitre. Il regarde toujours ses mains qui sont dans un mouvement continuel, et pour l'ordinaire déchirent une plume qu'un étudiant a mise exprès sur le pupitre, car on connaît son habitude. C'est ainsi qu'il donne sa leçon. Il improvise ou dit par cœur, car il n'a point de cahier, point de livre, et seulement son Testament quand il fait de l'exégèse.

Du reste... un petit homme, qui n'a rien de remarquable ni de flatteur dans son extérieur. Les cheveux sont très noirs. Il a le front bas, les yeux légèrement enfoncés ; et comme il regarde toujours ses mains ou tient les yeux fermés, il n'a pas de physionomie. Les sourcils sont si épais qu'on dirait une moustache. La voix est forte et vibrante, surtout lorsqu'il s'anime tout à coup...

Cela n'empêche pas qu'il est le premier théologien de Berlin, du moins à en juger par l'affluence des étudiants qui suivent ses cours : il en a certainement plus de quatre cents.

Vendredi 8 *novembre* 1840 : Voilà Neander qui sort de son cabinet, avec un petit rat-de-cave tout allumé. C'était 5 heures, et nuit close. Je me lève et le salue ; il me regarde d'un air demi-étonné, comme quelqu'un dont il a une vague idée. Je le salue en français ; il se remet alors un peu, et me prie d'entrer dans son cabinet. Le cabinet de Neander, c'est la cour du roi Pétaud : des livres sur des étagères, des livres sur les chaises, des livres sur les tables, des livres debout, couchés, des paperasses par terre et partout... Voilà sa chambre ; une table est au milieu, sa chaise est là.

Il s'approche de moi pour remettre définitivement ses idées sur mon compte, et je lui rappelle que j'avais eu l'honneur de lui présenter une lettre de recommandation de M. le professeur Schmid. La conversation se lia naturellement par ce bout-là ; pour la faire à notre aise, le professeur m'invita à m'asseoir. Depuis quelques instants, j'étais occupé de savoir comment cela pourrait se faire, attendu que je ne voyais que la chaise même de Néander, qu'il me présenta tout en regardant à son tour à droite et à gauche s'il n'aurait rien pour s'asseoir aussi. Pour sortir d'embarras et

en sortir le professeur, je déchargeai bravement une chaise, en mettant les livres en compagnie d'autres par terre...

C'est chose singulière de voir un homme de ce talent, et d'une réputation presque européenne, ne pas savoir comment s'y prendre pour recevoir un étranger, et s'embrouiller dans ses meubles. Mais il est si bon que, quand il ne serait pas si savant, on lui passerait tout. A tout prendre, j'aime encore mieux cela que telle ou telle politesse... Les nouvelles sur Tubingen données, Neander n'ajouta rien. C'est comme Sturm (le mathématicien) : il me fallut faire presque tous les frais de la conversation ; lui se bornait à m'écouter, et à faire ses remarques de temps à autre. C'est fort ennuyeux, quand ce ne serait pas un peu intimidant.

Ailleurs il décrit, d'un crayon exact et pittoresque, les dîners chez Neander, son originale sœur, au verbe haut, au rire franc, à l'esprit pétillant, menant le grand distrait tandis qu'elle est menée elle-même par une charmante nièce, et recevant comme tout naturels les témoignages de la reconnaissance des étudiants de son frère, pour lesquels elle était vraiment « la bonne tante. » A cette école, le jeune théologien se sentit l'âme pénétrée d'une onction chrétienne qui ne s'est jamais desséchée, et il en revint initié à une langue et une littérature théologique dont il va faire désormais un abondant usage.

II

Après son retour à Genève, s'ouvrent pour Oltramare, de 1841 à 1845, quatre années fécondes qu'on pourrait appeler la période des « débuts, » où, dans ses premiers travaux, se dessinent ses prédilections, ses ambitions, la direction de sa carrière en un mot.

On aperçoit d'abord le commentateur. Nous le disions : c'est l'épître aux Romains qu'il veut expliquer. Enrichi des matériaux qu'il apporte d'Allemagne, il se met vigoureusement à l'œuvre, étant convaincu de l'importance présente pour l'Église de pareilles études. Écoutez-le :

« Dans toutes les communautés chrétiennes où règne vraiment une vie religieuse, l'étude de la Bible est l'étude première et essentielle, parce que la Parole de Dieu est le principe de leur existence, de leur maintien et de leur développement. Aussi, dans toutes les époques de réveil religieux,

a-t-on toujours été porté directement au Livre sacré et les études exégétiques ont-elles été absolument nécessaires. Ce besoin d'une connaissance plus approfondie des Saintes Ecritures se fait vivement sentir aujourd'hui dans les Eglises réformées. Le réveil religieux qui a eu lieu et s'étend partout provoque aussi le réveil des études théologiques. On ne veut plus croire sur les enseignements des docteurs, on ne veut plus de ces vieux errements. On a besoin de se retremper à la source même. « C'est pour satisfaire en quelque chose ce besoin que nous publions ce commentaire... »

Et voici la méthode expérimentale qui s'annonce:

« Pour le théologien qui joint à ces qualités (scientifiques) l'expérience qu'il a faite sur lui-même de la vie chrétienne et un cœur que la foi remplit, pour celui qui a ressenti les effets positifs que le christianisme, cette *puissance* spirituelle, a sur l'homme tout entier, il possède dans ces faits même et dans ces sentiments, une puissance et une profondeur d'intelligence que la science seule ne peut donner. Les écrits sacrés sont, pour ainsi dire, le narré de ce qui s'est passé en lui-même; il y reconnaît ce qu'il a éprouvé et connu dans la vie réelle, au lieu d'y lire seulement des sentiments et des pensées qui lui seraient complètement étrangères. C'est là cette illumination du cœur sur la pensée, de la foi sur la science, de la vie sur l'idée, de la pratique sur la théorie, de l'esprit de Dieu sur l'esprit de l'homme, qui donne à l'exégète chrétien cette profondeur de coup d'œil, cette sûreté dans la compréhension, cette élévation dans les pensées qui distingueront toujours les œuvres dont la foi n'a pas été bannie[1]. »

Déjà au printemps de 1843, il publie la première partie d'un manuscrit qui embrassait toute l'épître, — du chapitre I au chapitre V, 11, — en un volume de XII et 658 pages, sans introduction. Nous ne considérerons que l'édition complète de 1881-82. Pourquoi donc en 1843 s'est-il arrêté à mi-chemin? — Il nous dira plus tard qu'il a suspendu sa publication, « parce que des charges nouvelles lui furent imposées. » Or il n'a été nommé pasteur que deux ans après. Nous supposons qu'il avait d'autres raisons: peut-être la question pécuniaire, peut-être l'indifférence du public d'alors pour un échantillon médiocrement séduisant d'une science de spécialiste.

L'enseignant, lui aussi, débutait en 1844 par des répétitions d'exégèse courante du Nouveau Testament, destinées aux étudiants français[2]. Les idées de sa leçon d'ouverture ont reparu

[1] Avant-propos du Commentaire.

[2] Il a compté parmi ses premiers élèves: A. Reville, C. Bois, E. Arnaud, E. Fontanès, C. Rabaud, E. Coquerel, etc.

pour la troisième fois, lorsque dix ans après il inaugurait son professorat officiel. Preuve qu'il y tenait, et nous le comprenons sans peine, car elles sont importantes. et une des premières apparitions de la méthode expérimentale dans cette branche de la théologie. Voici un résumé de cette leçon intéressante en soi et pour la caractéristique du jeune professeur. La Bible est pour lui 1° une révélation, 2° une révélation surnaturelle. Son point de vue est tout supranaturaliste; il pose en fait l'inspiration. Pour étudier la Bible, il faut la science et la foi.

« Notre position devant la Bible est celle du disciple qui ouvre son intelligence et son cœur pour saisir ce qui s'échappe de l'intelligence et du cœur du Maître. Nous mettons la parole de Dieu sur le cathèdre et, nous faisant auditeurs à notre tour, nous nous efforçons, d'une part, *de connaître, de comprendre avec l'esprit, la raison, afin de croire,* et, d'autre part, *d'éprouver, de ressentir avec le cœur, c'est-à-dire de croire afin de comprendre.*

« C'est ainsi que la connaissance des saints livres, pour être entière, certaine, complète, réclame deux choses indispensables : d'une part, la *science* et de l'autre, la *foi.* »

La science est la connaissance de l'idée par celle de la langue. Elle doit se préserver de l'intrusion de la dogmatique. L'enseignant supposera suffisamment connue la langue et ne discutera pas toutes les opinions, ce qui ne convient qu'à l'enseignement écrit. A la science on doit joindre la foi, parce que le christianisme est essentiellement une puissance de vie, qu'il faut, pour en parler pertinemment, avoir personnellement ressentie, expérimentée. Eh! l'amour humain aussi, ne faut-il pas l'avoir éprouvé pour ne le pas regarder comme une hallucination morbide? A la vérité, on connaît des exégètes objectivement savants qui ont la souplesse, la pénétration d'esprit, le pouvoir de faire abstraction de soi pour se mettre en lieu et place de l'écrivain sacré; néanmoins les meilleurs ne sont-ils pas ceux qui ont la foi et l'amour? — Il finit par une remarque sur le danger de dessèchement que fait courir l'exégèse: disséquer les sentiments de son âme, c'est la dessécher. Redoublons donc de piété et d'amour et nous recueillerons des gains spirituels de notre labeur. Qu'on nous permette quelques citations :

Voyez d'abord avec quelle émotion personnelle il aborde sa nouvelle tâche :

« Si j'ai souvent demandé à Dieu de me faire la grâce de pouvoir une fois faire connaître à d'autres cette bonne nouvelle du salut, si j'ai appelé par mes vœux et mes prières l'heure qui nous rassemble, jamais je n'ai senti plus vivement qu'aujourd'hui tout ce qui me manque en science et en foi pour approcher de l'idéal, jamais je n'ai mieux connu que l'homme, même régénéré, ne resserre que trop souvent en un coin de son cœur cette malheureuse présomption de ses forces, que Dieu y laisse sans doute pour être « une écharde en sa chair. » Oui, il faudrait être *saint* pour comprendre et exposer dignement la vérité éternelle — et que je suis loin de la sainteté! — Néanmoins je suis plein de courage parce que j'ose espérer que, puisque Dieu a exaucé mes prières, il me donnera aussi la force de n'être pas infidèle à mon mandat; je travaillerai à me *sanctifier pour vous,* afin d'arriver toujours plus à la vérité, et la vérité toujours mieux saisie me sanctifiera. »

Écoutez-le sur le rôle de la foi, de la science et de l'expérience :

Il faut comprendre pour croire. C'est la loi de tout ce qui se rapporte à l'intelligence et à la raison pure. Il faut éprouver ou croire pour comprendre : c'est la loi de tout ce qui se rapporte au cœur et au sentiment.

« Le but de l'exégète demeure le même que celui du simple auditeur : il doit bien saisir la pensée de l'écrivain, soit en elle-même, soit dans la liaison avec celles qui précèdent et celles qui suivent, soit sa valeur relative dans le tout, dans l'écrit, afin d'en donner aux autres une connaissance et une compréhension claire et certaine. »

« Connaître le fond, la pensée de l'écrivain par l'appréciation de la forme, du langage, c'est là la sphère assignée à l'exégète, le cercle dans lequel son activité doit se renfermer, et le seul moyen de ne pas faire de l'exégèse des saints livres un champ où la dogmatique, se glissant en intruse, viendra décider ce que l'auteur a dû dire et penser, — c'est par suite le seul moyen d'avancer réellement dans la connaissance précise des livres sacrés. »

« Comment comprendre un écrit où ces phénomènes de la vie de la foi, de la vie intime sont racontés, quand on n'y a pas passé soi-même! Comment pouvoir rassembler et unir dans sa réflexion toutes les apparitions diverses par lesquelles se manifeste la vie chrétienne quand on se trouve soi-même en dehors de cette vie et qu'on n'a conscience, ni des misères de son cœur, ni de l'amour de Dieu, ni des effets prodigieux de cet amour, et ne direz-vous pas avec moi que celui là seul peut saisir avec unité, avec certitude les livres saints qui a la foi, qui l'a éprouvée et ressentie.

Enfin le dogmaticien qui est en lui vient à son tour présenter un programme de son enseignement religieux par la publication

de l' « Instruction évangélique [1], » au printemps de 1845. Il convient de rappeler quelle était à ce moment la disposition des esprits dans la Genève religieuse. Depuis la révolution de 1841, les citoyens protestants, se croyant menacés, se rapprochaient les uns des autres. Les idées du Réveil se répandaient tout en se mitigeant, et préoccupaient les étudiants, en gagnaient même quelques-uns. Deux thèses significatives en font foi [2]. Le pasteur Jacques Martin préparait ses fameuses conférences sur « la Rédemption, » qui, prononcées dans l'hiver de 1845 à 1846, marquèrent l'irruption de l'évangélisme dans l'Église nationale. Oltramare voulut lancer son manifeste lui aussi. L'avant-propos, daté du 10 mai, établit l'importance capitale des trois questions que l'ouvrage va traiter, la personne de Jésus-Christ, la Rédemption, la foi.

« Pourquoi ces trois questions ? C'est que ces trois questions et ces trois questions seules constituent au fond le christianisme ; elles en forment l'essence, le centre d'où tout rayonne et où tout converge, de sorte que tout ce qui n'est pas elles s'y rattache comme quelque chose de dérivé et d'accessoire.

« En effet, l'homme n'arrive vraiment au christianisme que par le besoin du pardon. C'est quand il trouve en lui le malaise, l'angoisse, souvent même le remords qu'y laissent les fautes de sa vie, qu'il s'inquiète de son sort futur.

« Agité par ses craintes sur l'avenir, manquant de paix, il se demande alors avec sollicitude à lui-même et à ce qui l'entoure, ce qu'il faut faire pour être sauvé.

« C'est à Dieu seul qu'il apppartient de répondre.....

« Dès lors, cette question : *Que faire pour être sauvé ?* ne peut être résolue qu'après les deux autres : *Qui est Jésus-Christ ? Qu'a-t-il fait pour notre salut ?* attendu que, d'un côté, il faut bien savoir si c'est la volonté même de Dieu qui nous est révélée par Jésus, et que, de l'autre, ce que nous devons faire pour être sauvé dépend essentiellement de ce que Dieu a fait pour nous.

« Ces considérations suffisent, ce nous semble, pour justifier le désir que nous avons eu de rappeler l'attention sur ce qui est indispensable pour le salut, *Christ,* la *Rédemption* et *la Foi.*

[1] *Instruction évangélique en trois questions : Qui est Jésus-Christ ? Qu'est-il venu faire ? Que faire pour être sauvé ?* 1845, Paris et Genève (gr. in-8°, 98 pages).

[2] Celle de Louis Boissonnas sur *l'expiation*, soutenue le 30 mai ; celle de G. Cramer sur la *nature de Christ*, soutenue le 13 juin.

Nous n'analysons et ne jugeons point encore les idées dogmatiques de cet ouvrage, nous réservant de le faire après l'examen de ses commentaires, car l'auteur est resté en tout et toujours fidèle à lui-même. Voici du moins ce que nous nous contentons de dire ici. Son Christ est un être préexistant, surnaturel, uni à Dieu moralement, d'une manière directe, intime et parfaite, un être dont la divinité est dérivée et relative, dont le rapport avec le Père se définit par ces trois termes : unité, distinction, subordination. — La rédemption est l'œuvre de l'amour gratuit de Dieu manifesté en Jésus-Christ, par sa vie, par sa mort, laquelle n'est point une substitution, mais une réparation volontaire, offerte pour l'humanité à la Majesté divine qui pardonne au pécheur, sans laisser impuni le péché. — Sur la foi, l'auteur s'exprime comme l'évangélisme d'aujourd'hui. On voit bien, tout au moins entre les lignes, qu'il n'admet ni la Trinité, ni l'expiation au sens juridique, traditionnel, la « théologie du sang, » ni la grâce irrésistible, en un mot, qu'il n'est pas orthodoxe. Mais il ne fait aucune polémique contre les idées qu'il n'admet pas ; « nous nous bornons comme toujours, dit-il. à exposer notre avis. »

Si nous regardons à la forme, nous avons à regretter qu'il ne l'ait pas rendue plus entraînante. C'est un manuel qui a de l'ordre, une marche logique, un style clair et précis, de petits alinéas, augmentés çà et là de longues notes ; — mais d'effusions du cœur, d'analyse psychologique de ces faits internes, d'ampleur pour les développer, de coloris pour les peindre, de vie, en un mot, de cette vie dont pourtant l'auteur était plein : peu ou point ! Ce qu'on y trouve en compensation, c'est un respect absolu des Écritures, une piété très sincère, de la modération dans le ton, tout ce qui devait, ce nous semble, assurer à son manifeste de l'estime, de la sympathie jusque dans la critique.

Si Oltramare l'espérait, il fut bien détrompé. Les libéraux [1] trouvèrent qu'il insistait trop sur le péché, la gratuité du salut. Les orthodoxes se montrèrent encore plus mécontents. L'un des plus marquants ne craignit pas de lancer contre le jeune pasteur l'anathème, et contre l'Église de son pays l'accusation d' « apostasie » qui devait retentir au loin [2]. Les trois opinions qu'il con-

[1] Voir le *Lien*, 18 octobre 1846.

[2] *Un pasteur de Genève unitaire ! ou trois opinions de la raison de l'homme, contredites par trois croyances de la foi. Premières remarques*

damne sont, sur l'incarnation : Jésus-Christ n'est pas le Dieu suprême ; — sur l'expiation : le sacrifice du Sauveur ne fut pas expiatoire en lui-même ; — sur la justification : l'homme conçoit, accepte et s'approprie le salut par son libre arbitre. — Les voilà pulvérisées par les foudres du dogmatisme le plus pur. Après quelques paroles bienveillantes pour Oltramare, dont il a « reconnu et partagé les sentiments de piété et les exhortations pénétrantes et onctueuses, » et dont il a vu que « l'âme n'est rien moins qu'étrangère aux émotions religieuses et au désir prononcé du salut, » il n'en émet pas moins, au sujet de ses opinions, le verdict que voici :

« Le chrétien et l'*Unitaire* ne sont donc pas de la même religion, car ils n'ont pas la même croyance. Non, ce n'est pas le même Dieu qu'ils reconnaissent et qu'ils invoquent....

« Qu'un unitaire ne s'irrite donc point, et même qu'il ne soit pas surpris, si un chrétien, un *Trinitaire*, ne le considère pas comme chrétien, quels que soient ses discours, ses livres ou ses écrits sur Jésus et sur la Bible..... »

César Malan se posait comme une sentinelle en Israël, vigilante et bruyante, prête à sonner de la trompette contre quiconque lui paraissait menacer l'antique forteresse calviniste, ou plutôt comme un magister prêt à frapper de la férule tout enfant de Genève indocile à la tradition. Mais, avec tous ses mérites et son crédit au dehors, le fondateur de l' « Église du Témoignage » n'était pour ses amis même qu'un franc tireur, un extrême, que le gros de la troupe ne suivait pas. Son attaque n'en fit pas moins sur l'imagination d'Oltramare une impression grande et ineffaçable, et il se crut, à tort, devenu la cible d'un parti. Il oubliait que César Malan était une individualité plus isolée que lui-même, que ses pamphlets théologiques, malgré leur verve, avaient peu de retentissement au dedans, et il ne savait pas voir qu'alors déjà un esprit nouveau, j'allais dire l'esprit vinétien, avait pénétré dans l'Oratoire. Je ne sache pas, d'ailleurs, qu'il ait répondu.

On le verra mieux à mesure que nous avancerons dans cette étude : toutes les impressions, les ambitions, les convictions d'Oltramare se marquent dès cette époque des débuts. Une telle fixité peut sembler une étroitesse, « une ankylose » de l'esprit,

de l'auteur de : Jésus-Christ est l'Éternel-Dieu manifesté en chair. Genève, 1845 (in-8°. 56 pages).

comme eût dit Amiel, à ceux qui estiment qu'on ne pense pas quand on n'évolue pas, et que le mouvement, le changement est le seul signe apparent du progrès intérieur. Je ne sais si notre auteur eût approuvé un pareil jugement, mais il ne l'a point appuyé de son exemple. Tant de persévérance dans les idées dirigeantes atteste tout au moins la solidité de ses premières recherches et sa fermeté d'âme. Dans un temps où nombre d'esprits éminents nous offrent le fatigant spectacle de variations et d'incertitudes perpétuelles et du caprice érigé en système, un savant qui persiste dans son oui ou dans son non, ne laisse pas que d'imposer et d'inspirer confiance.

III

Le 3 juillet 1845, Oltramare fut nommé pasteur par le collège électoral d'alors, composé de la Compagnie des pasteurs et du Consistoire, dans la paroisse de la ville, à la place laissée vacante par la retraite de Philippe Basset [1]. On l'installait le 20 juillet. Il se démit de ses fonctions pastorales en 1854, lorsqu'il fut appelé à la chaire de professeur d'exégèse; mais, en 1856, désireux de les reprendre en partie, il se présenta au suffrage populaire et fut élu par lui au poste laissé vacant par Jacques Martin, celui de la « dizaine X, » précédemment déjà occupé par lui. Il y resta jusqu'en janvier 1881, date de sa retraite définitive. Il fut donc pasteur en activité pendant 34 ans. Dans son premier comme dans son second ministère, les quartiers qu'il desservait étaient habités par des marchands et des ouvriers ; il s'y trouvait bien des gens luttant contre l'indigence, ce qui ne laisse pas que d'entraver la cure d'âmes. Mais Oltramare ne négligeait aucun des devoirs pastoraux, si nombreux et si variés. Exact à la visite générale de toutes les familles, telle qu'elle se faisait alors, ferme dans la répréhension, sévère pour les quémandeurs paresseux, d'une rondeur d'allures et d'une sympathie point doucereuse, mais assez visible, assez active pour lui gagner la

[1] C'étaient les deux « dizaines » III et X, à savoir : les quartiers de Rive, de la Rue basse de la Croix-d'Or, du Molard, de la place du Lac, etc., la cour de St-Pierre, les rues de Calvin, de la Pélisserie, du Grand et du Petit-Perron, et les places de la Grande et Petite-Madeleine.

faveur populaire ; sans empois clérical, mais se faisant respecter, au besoin s'imposant à qui méconnaissait ce qu'il regardait comme son droit de pasteur, et arrachant à telle famille dissidente, disposée d'abord à lui fermer sa porte, de l'estime, puis un attachement véritable, et l'aveu qu'il fallait se rendre à « cet homme de cœur. »

Une des fonctions importantes du pastorat, c'est l'enseignement aux catéchumènes. Il s'y était déjà formé par des leçons aux classes publiques dès le temps de ses débuts, en 1843 ; il y tenait particulièrement et, à certains égards, y excellait. On pouvait, ont dit nombre de ses anciens élèves, oublier la matière de ses cours, mais non pas le maître lui-même. On avait subi l'autorité, si impressive sur des jeunes hommes de seize ans, du caractère, de la chaleur des appels et de la bienfaisante sévérité des avertissements contre les passions de la jeunesse et le dérèglement des mœurs. Exhortation de premier ordre à ses yeux. Peut-être même l'a-t-il répétée trop directement ; mais la foi lui paraissait étroitement solidaire de la moralité : sauvegarder celle-ci, c'était préserver celle-là.

Dans cet esprit, il fonda avec son collègue François Bordier, en 1852, une *Société chrétienne de jeunes gens* dont il fut le premier président. « Cette société, dit le programme, se compose de jeunes gens nouvellement admis à la sainte Cène, qui se réunissent, soit pour leur édification mutuelle, soit pour travailler à l'avancement du règne de Dieu... Chaque membre prend l'engagement de mener une vie conforme à ses principes. Ils ont le dessein de se rendre utiles dans les œuvres religieuses ; ils s'intéressent en particulier aux questions protestantes. » On se réunissait tous les soirs [1] ; le samedi, séance d'édification présidée par un pasteur. Cette modeste société, toute locale, ne dura que quelques années. Elle ne pouvait faire concurrence à celle qui, vers le même temps, s'était fondée à Genève sur la base d'une confession de foi, et qui, munie de beaucoup plus de ressources au dedans, faisait d'ailleurs partie de la vaste association internationale des Unions chrétiennes de jeunes gens. L'idée était bonne en soi, mais, dans une cité telle que Genève, il n'y avait pas place pour deux entreprises rivales, alors que celle qui survit a elle-même longtemps végété avant son récent essor.

Un témoignage de l'aptitude d'Oltramare à l'enseignement

[1] Rue de Coutance, nº 140, aujourd'hui nº 13.

religieux de la jeunesse demeurera, c'est son *Catéchisme à l'usage des chrétiens réformés*. On l'y retrouve bien avec sa doctrine, et sa manière nette, incisive et parfaitement adaptée à l'intelligence de la masse. Aussi a-t-il eu du succès et jusqu'à quatre éditions, de 1859 à 1877. Il y a joint un *appendice* dont nous parlerons plus loin, et qu'on en pourrait, selon nous, détacher sans en amoindrir l'effet.

Arrêtons-nous sur l'épisode le plus dramatique de son pastorat, son service comme aumônier pendant la guerre du Sonderbund. Cette campagne nous fait apprécier tout ensemble le pasteur et le prédicateur, et nous amènera naturellement à considérer ensuite sa prédication.

On sait que la Diète fédérale, à la majorité des cantons, dans la séance solennelle du 20 juillet 1847, sommait le Sonderbund de se dissoudre. Sur le refus de ce groupe schismatique, elle nommait général H. Dufour, le 21 octobre. La guerre était déclarée le 4 novembre, et déjà le 14, Fribourg capitulait; le 24, c'était Lucerne, et le 1er décembre le Valais obtenait un armistice. Le Conseil d'État de Genève ayant invité la Compagnie des pasteurs à désigner un aumônier pour chacun des deux bataillons du canton, celle-ci, dans sa séance du 29 octobre, nomma H. Oltramare et L. Segond. Or, Oltramare avait épousé, un mois auparavant, le 29 septembre, Charlotte Humbert, fille de l'orientaliste et cousine du peintre Charles et du littérateur Edouard Humbert. C'était bien là, on en conviendra, un motif pour lui d'hésiter. Aussi, dans une première lettre, il refuse, se fondant sur un article de la loi de la milice qui, de deux frères appelés au service, en exempte un. Mais, à peine quelques heures écoulées, il en écrit une seconde, le 30 octobre, « qui informe le Modérateur que, sur de nouvelles réflexions et par un sentiment profond du devoir qui succède dans son cœur à celui du droit, il accepte l'appel qui lui a été adressé. La Compagnie charge son modérateur de transmettre à M. O. l'expression de la vive joie que la lecture de sa lettre lui fait éprouver, ainsi que la reconnaissance et la haute estime qu'elle ressent pour sa conduite [1]. »

Voici la réponse que lui fait envoyer aussitôt ce Corps justement reconnaissant :

[1] Registre de la Compagnie du 30 octobre.

« Mon très cher frère,

« Je viens de donner communication à la Compagnie de votre lettre d'hier au soir qui l'a affligée, bien qu'elle respectât vos motifs, et de celle de ce jour qui l'a émue et réjouie. — S'il était possible que son estime pour votre caractère s'accrût, votre conduite dans cette circonstance a augmenté certainement celle que tous vos frères vous portaient déjà. Vous venez de donner un noble exemple en n'écoutant que ce qui vous a paru la voix du devoir. Soyez sûr, mon bon ami, que la main de Dieu ne se retirera pas de dessus notre Eglise aussi longtemps qu'elle aura parmi ses conducteurs des Ministres de son divin Fils qui savent agir ainsi.

« Agréez donc, avec l'expression de ces sentiments, celle de notre affection bien vive. Que Dieu vous garde et vous ramène bientôt au milieu de vos parents et de vos amis.

« 30 octobre 1847. « Le Modérateur,

« Munier, P. P. »

L'aumônier du bataillon dirigé sur Fribourg a tout ce qu'il faut, outre le zèle, pour réussir dans sa tâche : la jeunesse — il a 34 ans — la rondeur, la familiarité des allures, la manière qui plaît aux soldats, mais n'exclut pas la gravité là où il la faut ; une belle taille, la tête haute, un profil bien dessiné, le galbe d'un homme d'action et de lutte, sinon d'un penseur, la volonté de bien faire, et une certaine confiance en soi qui se persuade et persuade aux autres qu'on y a réussi. Aussi était-il aimé de tous. C'est ce que nous a affirmé un des derniers survivants, qui fut son camarade de logement, M. l'agent de change Galland.

Suivons maintenant notre aumônier en campagne, et extrayons quelques fragments des discours qu'il a prononcés et qui sont restés inédits. Dès le début, à Lausanne, il inaugure son ministère spécial par de sérieuses paroles sur les conditions du vrai patriotisme. Arrivé à Fribourg, qu'ouvrait la capitulation, le premier dimanche après l'entrée de la division Rilliet, il doit prêcher sur la place, devant plusieurs milliers d'hommes, vainqueurs et vaincus côte à côte. Voici comment il raconte la scène dans une lettre à ses parents :

Ce matin, à 11 heures, dimanche 21 nov. 1847, sur la grande place de Fribourg, au lieu même où quelques jours auparavant l'évêque Marilley avait harangué les paysans du Landsturm pour attirer leur colère contre notre troupe, l'aumônier de Genève prêchait la parole de Dieu à nos bataillons.

J'étais en robe et en rabat. On avait fait une tribune entourée de feuillage de sapin pour masquer le bois, et aux deux côtés se trouvaient les drapeaux de Vaud et de Genève. En face de moi, était l'État-Major fédéral, Rilliet en tête. Plus loin, notre bataillon. A ma gauche, quatre batteries d'artillerie, y compris la nôtre, Empeyta en tête. Derrière eux, un bataillon vaudois. A ma droite, un bataillon vaudois avec son état-major en tête. Un peu en arrière et à gauche, les artilleurs. Un peu en arrière et à droite, la musique et les carabiniers. Cela formait un carré. Le milieu était vide.

Je leur ai prêché sur ce texte Exode XX : *Je suis l'Éternel ton Dieu... qui fais miséricorde jusqu'à mille générations à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements*. Après un court exorde, j'ai cherché à leur montrer que Dieu leur donnait une triple leçon dans ce qui venait de se passer : 1° une leçon d'humilité, car c'est de lui et non de nous que vient la victoire ; 2° une leçon de fraternité et d'amour les uns pour les autres, car devant la mort et l'éternité nous sommes tous égaux et avons tous besoin les uns des autres ; 3° une leçon de foi, puisque dans ce moment suprême, comme à celui de la mort, c'est le cœur religieux qui est le seul et vrai trésor.

Tu comprends que tout cela était développé en style militaire.

Le service a duré 20 à 30 minutes. On l'a parfaitement écouté, et je sais qu'il a produit un excellent effet. Les Genevois commencent à être fiers de leur aumônier. Toutes les fenêtres des maisons de la place étaient garnies de monde. Plusieurs bourgeois s'étaient placés derrière les militaires pour entendre. Aujourd'hui, je ne peux plus passer dans les rues de Fribourg sans que j'entende chuchoter : Voilà le ministre !

Ma pauvre poitrine a été la plus maltraitée dans cette affaire. J'étais complétement enroué, cela va beaucoup mieux ce soir. J'ai pu aller faire la prière aux malades de l'ambulance. Il n'y en a que quatre ou cinq qui ont des petits riens dont ils seront bientôt guéris.

On a du plaisir à voir comment, après s'être élevé contre le fléau de la guerre, il rappelle que le champ de bataille réveille le sentiment religieux chez les combattants, et sait dire franchement, mais délicatement, que la guerre civile peut être commandée par la cause du droit et de l'ordre, et même servir à l'éducation des hommes. Ecoutez-le.

« Quand on réfléchit aux relations des hommes en société, à tous ces intérêts qui se croisent, à tant de droits qui se contrarient, à tant d'égoïsme et de passions humaines qui ne respectent rien, on doit se rappeler qu'il y a des droits que Dieu nous prescrit de défendre contre toute infraction, des droits dont la conservation, dans l'intérêt de la société, n'est pas trop payée au prix de nos biens et de notre vie. Un peuple a des droits à défen-

dre et des devoirs à remplir. Il doit conserver à ses descendants la liberté et l'honneur, condition indispensable pour le développement des individus dans l'état social. Qu'un différend s'élève entre deux citoyens dans un pays, les autorités prononcent. Mais entre peuples, quand la sagesse des gouvernants ne peut pas amener une conciliation, la force décide. J'estime l'homme qui refuse de subir lâchement le joug de l'esclavage. J'estime la femme prête à faire le sacrifice de sa vie plutôt que celui de son honneur. N'admirerez-vous pas l'héroïsme du devoir dans une nation ? Le devoir, qui est la vraie vie des individus, n'est-il pas aussi la vraie vie des nations ?

« A ce nouveau point de vue, la guerre apparaît comme quelque chose de nécessaire et d'inévitable qui, sous la main de Dieu, doit concourir à l'éducation du genre humain. Et de même que la tempête brise et renverse, mais purifie et renouvelle, de même le fléau de la guerre purifie et renouvelle en brisant et en renversant. Dieu qui, dans sa sagesse, a moins en vue ici-bas le bien-être, les jouissances matérielles et la vie même des individus, que le développement intellectuel et moral de l'homme et des peuples, fait du fléau de la guerre son ministre pour nous donner des leçons que nous devons recueillir.

« Et nous le devons d'autant mieux, mes chers concitoyens, que Dieu, après nous avoir fait passer par toutes les alarmes, après nous avoir fait toucher au doigt que notre vie était en sa main, nous a donné l'heureuse issue. Il a ainsi des droits positifs à notre reconnaissance, et ce qu'il réclame de nous pour un don aussi magnifique, ce ne sont pas des émotions fugitives et pour ainsi dire involontaires, mais des sentiments profonds qui viennent d'un cœur vraiment touché et convaincu. Cherchons donc à entendre sa voix pour nous y soumettre. »

Fait touchant qui montre que la guerre n'avait nullement étouffé le sentiment de la solidarité entre confédérés : ce discours se termine sur l'ordre du commandant de la division par l'annonce que « il sera fait par compagnie une quête en faveur des pauvres paysans qui ont le plus souffert. » Au reste, dans le même temps, une somme de sept cent francs était récoltée à Genève pour être envoyée à l'aumônier, et lui parti, fut remise à un préfet fribourgeois, avec la même destination.

Le dimanche suivant, il prêche encore sur la place et, tout en vantant, en de nobles paroles, le bonheur domestique, il recommande vivement les devoirs de la vie militaire, la possession de son âme par la patience, la résistance aux tentations de la vie de garnison, insistant avec sa franchise ordinaire sur le respect de l'honneur et des bonnes mœurs. « Qu'il ne soit pas dit que ceux qui ont eu le courage de voir la mort face à face n'ont pas eu assez de vertu pour vivre dans la sainteté. »

Citons encore un fragment d'une lettre écrite avant le départ de Fribourg :

« Hier, à une heure, j'ai parlé au bataillon. Il était rassemblé au-dessus du fortin... Ils m'ont parfaitement écouté.

« Aujourd'hui, à dix heures, je leur ai encore parlé. Ils m'ont entendu de la même manière. A présent, ils paraissent tous m'être très affectionnés. J'ai souffert avec eux et comme eux. J'ai passé comme eux la nuit à la belle étoile, mangeant à leur gamelle, et n'ayant souvent que du pain, un morceau de viande et du fromage. Ils m'ont trouvé toujours affable et bon. Je crois que j'ai assez bien rempli ma mission. J'espère que tout ce qui vous en sera revenu vous aura fait plaisir. »

Puis le bataillon passe dans le Valais, et notre aumônier prêche successivement à Sion, dans l'église de Saint-Théodule, le 5 décembre, à Viège, le 12 décembre, jour anniversaire de l'Escalade, et en plein pays catholique il ne craint pas d'évoquer ce souvenir et de célébrer la Réformation qui a sauvé et changé Genève, mais il le fait dans des termes qui n'ont vraiment rien d'agressif. A Martigny, le 25 décembre, sermon sur Noël ; à Saint-Maurice, le 26, en plein air, sermon sur ces paroles : « Nous sommes étrangers et voyageurs, » où l'on entend la note mélancolique, l'accent de cette sensibilité peu bruyante, quoique très émue, qui n'est pas rare chez les concitoyens de Rousseau, la nostalgie de la cité natale et des bords du Léman. Des lecteurs d'aujourd'hui n'y verraient pas sans surprise que la patrie, c'est le canton, ce n'est guère encore la Suisse :

« L'autre jour, j'étais monté sur la montagne. Le soleil inondait la vallée de ses feux. L'air était doux, le ciel pur. Tout ce qui pouvait faire le charme de ces lieux semblait étalé à mes regards, et pourtant ce soleil ne réchauffait pas mon âme, la tristesse remplissait mon cœur, une mélancolie profonde me saisissait au milieu du beau spectacle de la nature. Je me sentais exilé et mon cœur soupirait après le retour.

« Je me laissais donc aller à ce sentiment de mélancolie en rêvant à la patrie. Je me peignais les joies du retour, j'en savourais par avance toutes les délices. Je me voyais accueilli par les cris de joie de nos chers compatriotes. Je contemplais votre gloire, comme la gloire de ceux qui ont lutté et vaincu. Je sentais mon cœur réjoui par tant d'affections si chères que l'exil avait suspendues, mais que le retour renouait et rendait plus fraîches et plus vives. Puis je reconnaissais mon ciel et nos montagnes. Je me trouvais dans ma patrie, l'asile de la paix et du bonheur. »

Ces sermons, courts d'ailleurs, ne sont qu'ébauchés. Mais tels quels, avec leurs phrases rapides, leurs maximes impératives, leur morale virile, leurs sérieuses inspirations chrétiennes, ils devaient, dans ce grand cadre du paysage alpestre, avec les dernières émotions de la guerre civile, produire une profonde impression. Des écrivains ultramontains ont prétendu que l'auteur avait provoqué les catholiques vaincus ; nous n'avons rien su voir de pareil dans les manuscrits : leur ton, même le jour de l'Escalade, est chrétien avant tout.

A son retour, Oltramare rend compte de sa mission à la Compagnie, dans sa séance du 7 janvier 1848. Nous extrayons du registre ce qui suit :

« Cent vingt nouveaux testaments avaient été envoyés à M. O. qui les a tous distribués. On lui en a même demandé d'autres. On s'est promis d'en acheter, et il y a sujet d'espérer que de là peut-être naitront quelques bons sentiments et des dispositions pieuses. La conduite du bataillon a été généralement bonne, et, partout où il a été, on s'est félicité de l'avoir. La Compagnie a écouté tous ces détails avec un vif intérêt, et remercié M. O. de la manière dont il a rempli ses fonctions. »

Trois mois plus tard, après qu'avait éclaté à Paris la révolution de 1848, la Confédération mettait quelques troupes sur pied par mesure de précaution pour sa neutralité. L'aumônier se trouvait de nouveau au milieu du bataillon Reymond. Voilà qui devait renouveler les souvenirs de la campagne de novembre-décembre 1847. Aussi sa prédication du 9 avril se plaît-elle à en faire résonner l'écho :

« Mes chers concitoyens, je ne le puis cacher : votre vue sous les armes a quelque chose qui électrise mon cœur et lui renouvelle de doux souvenirs. C'est sous l'habit du soldat que nous nous sommes connus, c'est sous l'uniforme que nous avons vécu ensemble, et, quand vous le revêtez, il me semble que nous nous appartenons de nouveau, que les liens d'une affection réciproque se raniment et se resserrent. Dans les temps critiques où nous sommes, il y a certainement de la joie à voir les enfants d'une même patrie s'unir, s'appuyer les uns sur les autres. Oui, il y a du bonheur pour nous à revenir ensemble nous remettre sous la main de Dieu, et lui demander encore pour notre chère Genève les bénédictions qu'il a daigné répandre sur elle jusque dans ces derniers temps.

« Votre cœur vous l'a dit comme à nous... »

Le second bataillon genevois qui avait été dirigé sur le Valais



après le départ du premier pour Fribourg, et qui revint plus tard aussi, avait eu, nous l'avons dit, pour aumônier, le pasteur L. Segond. Celui-ci, à son tour, vint se présenter à la Compagnie le 3 mars 1848. Ce Corps le félicita et le remercia de ce ministère achevé, comme il l'avait fait pour son confrère : deux savants qui se montrent tout à leur affaire dans les camps, tout à leur aise au milieu des soldats. C'est que, en Suisse, à l'Occident comme à l'Orient, depuis Zwingli jusqu'à maintenant, les théologiens, ceux mêmes qui se confineront un jour dans leur cabinet, furent et sont avant tout des hommes et des patriotes.

* * *

La prédication d'Oltramare avait de l'autorité, et il a beaucoup prêché. Comment une génération subséquente pourra-t-elle contrôler le souvenir assez net qu'en ont gardé ses derniers auditeurs ? Il n'a publié aucun recueil de sermons. Nous le regrettons, car un pareil recueil aurait occupé sa juste place dans la bibliothèque déjà longue de nos bons sermonaires. Il suffirait, du reste, de faire entrer dans un volume posthume les discours épars qu'il a publiés lui-même, et quelques-unes de ses *paraphrases* ou méditations bibliques, qui mêlaient à une science solide, mise à la portée de tous, une forte sève religieuse. Considérons ici tout au moins ceux de ces discours de circonstance qui, avec les allocutions de l'aumônier de 1847, accusent le plus fortement ses idées et sa manière, et qu'on nous permette quelques citations qui les mettront en saillie[1].

Voici d'abord quelques discours d'apologétique interne, inspirés par le désir de recommander la religion et le christianisme

[1] Voici les sermons qu'il a publiés : Le salut, 1853. — Les sacrements, 1854. — Les appels de la Sainte-Cène, 1857. — Exhortation adressée aux jeunes gens, 1857. — Discours pour le jubilé triséculaire de l'Académie, 1859. — Pourquoi sommes-nous religieux ? 1867. — Pourquoi sommes-nous chrétiens ? 1869. — Nos principes, 1870. — Jésus le prodige, 1872. — L'unité de l'esprit par le lien de la paix, 1873. — Le salut de l'Église nationale, 11 juillet 1880 (dans les Étrennes chrétiennes pour 1892).

Outre ses discours en ville, il a été associé à quelques pasteurs désignés par la Compagnie, qui portaient dans diverses paroisses de la campagne des services de conférences édifiantes sur des questions doctrinales qu'ils avaient élaborées ensemble. En 1855, 1861, 1867, 1870, il a exposé successivement *le salut don de Dieu, la nécessité d'une foi positive, les promesses de la piété, l'œuvre de Jésus-Christ comme roi.*

à des auditeurs froids ou étrangers, sinon hostiles à ses convictions. Le premier est le sermon prêché à Saint-Pierre, pour le Jubilé de l'Académie de Genève, le 5 juin 1859. Il dit ce qu'avaient voulu Calvin et les Conseils par l'institution du fameux Collège : à l'intérieur, une instruction forte et libérale, à l'extérieur, un bon instrument de propagande. Puis, s'élevant à des considérations d'un ordre général, il montre la nécessité de l'instruction publique, comme moyen de liberté, d'égalité et de force d'expansion ; la foi la prescrit et conduit ainsi à la science; la science, à son tour, conduit à Dieu par l'étude de la nature et de l'histoire.

« Comment refusera-t-on à Dieu sa place légitime dans l'instruction populaire? Quoi! faudra-t-il tout enseigner à l'homme, hormis Dieu? L'initier aux mystères de l'histoire et de la nature, et lui taire ce qu'il lui importe le plus de connaître, les problèmes de sa vie et de sa destinée? S'imagine-t-on pouvoir esquiver ces questions-là ? A-t-on pu étouffer chez un peuple le sentiment religieux? On peut le fourvoyer, on ne le détruit pas. L'histoire est là pour nous dire qu'il est de tous le plus vivace, le plus universellement senti, et la connaissance la plus superficielle de l'homme enseigne qu'il a un droit légitime à être satisfait, nous devrions dire un droit impérieux. Il faudrait ne pas sentir un cœur d'homme battre dans sa poitrine pour croire qu'on puisse traverser impunément la vie sans se soucier de son avenir et de sa fin; en éprouver les joies et les mécomptes, les saintes affections et les deuils, les tentations et les chutes, les abattements et les hautes aspirations, sans ressentir au dedans de soi ce travail de la conscience qui tourne instinctivement nos regards vers le ciel, pour lui demander de répondre à tous nos soupirs.

« N'est-ce donc pas une juste et noble pensée que celle qui demande à l'instruction de tenir compte des besoins de notre divine nature, et de joindre finalement à la science qui éclaire, la pensée religieuse qui élève l'âme et l'ennoblit? Les nations ont besoin de Dieu, et quand on le bannit de leur instruction, tenez pour certain qu'on l'a bientôt banni de leur cœur [1]. »

« Cette émotion intime et profonde que la contemplation du monde extérieur fait éprouver à notre âme, cette mélancolie sérieuse et suave qui la saisit en face des scènes grandioses de la terre et des cieux, ce cri d'admiration qui tombe presque involontairement des lèvres de tout homme qui s'abandonne à ces nobles impressions, c'est l'alléluia que la puissance divine, vaguement encore et comme instinctivement comprise,

[1] *Souvenirs du Jubilé de l'Académie*, p. 106.

arrache déjà à notre cœur par sa grandeur imposante et majestueuse. La science prenant pièce à pièce le monde et les êtres, l'homme et les choses, confirme, en la justifiant, la vérité de ces impressions ; elle ne la dément pas. Celui qui a fait le monde et tout ce qu'il enserre a imprimé trop puissamment son sceau à la création pour que la trace de son doigt ne soit pas ineffaçable. Cette empreinte indélébile resplendit à la loupe comme à l'œil nu. Elle porte un nom : elle s'appelle l'Ordre et la suprême Harmonie [1]. »

Dans *la Religion*, ou *Pourquoi sommes-nous religieux*, adressée d'abord à une paroisse réputée réfractaire aux appels du culte, il dit avec beaucoup d'énergie que la religion, dépendance à l'égard de Dieu et attraction vers Dieu, est inhérente à l'humanité et qu'elle est compatible avec tout ce qui est beau, bon et utile ; que l'homme est un être religieux, tandis que l'irréligion est « une monstruosité » et un maléfice.

« S'il est vrai qu'il est dans la nature de l'homme d'être religieux, que c'est son état normal, parce que la religion est une expansion naturelle et nécessaire des besoins intimes et primordiaux de la nature ; s'il est vrai que l'homme irréligieux est un être mutilé, déchu, et que l'irréligion est un désordre, qui, après avoir banni Dieu du cœur de l'homme et du foyer domestique, sape peu à peu et par degrés, mais nécessairement et sûrement, les principes moraux qui sont la base de tout avenir et de tout bonheur ; s'il est vrai que la religion est une relation intime et personnelle de l'homme avec Dieu, relation où le cœur doit s'élever par degrés jusqu'à *la vie cachée en Dieu*, si tout cela est vrai, eh bien ! la religion du Christ est la seule religion au monde qui soit capable de porter l'homme à cette hauteur, parce que seule elle a donné l'idéal ; elle est la religion éternelle, la religion absolue.

« S'il est vrai enfin que ce qui rompt le lien sacré qui rattache l'homme à son Dieu, c'est le mal, le péché, parce qu'il prostitue à la terre et à ses intérêts passagers, à ses jouissances et à ses passions, un cœur qui est fait pour le ciel, une âme qui doit aspirer à l'idéal, une vie qui doit être dévouée au devoir ; s'il est vrai que le péché ne traîne à sa suite que le trouble de la conscience, l'abattement du cœur, la perversion des goûts naturels, l'esclavage des passions, la souffrance enfin, et la réprobation de Dieu ; si tout cela est vrai, eh bien ! la religion du Christ est la religion universelle, la religion de l'humanité, parce que seule elle retire l'homme de ces abîmes, répare toutes les brèches que le péché a faites, régénère son cœur, étant la réconciliation avec Dieu et le salut [2]. »

[1] *Ibid.*, p. 24.
[2] *Pourquoi sommes-nous chrétiens*, p. 28.

Les pages de *Pourquoi sommes-nous chrétiens* sont animées d'un souffle communicatif d'enthousiasme et d'amour pour Jésus. Rien de supérieur à lui ; il n'a pas été et ne sera jamais dépassé, car il a réalisé pleinement l'idéal, et son Evangile est, par cela même, la religion universelle et définitive. On entend là les accents pénétrants d'une âme fervente :

« Je suis chrétien, parce que je ne sais pas me passer de Dieu ni de son amour ; parce que ma conscience ne se sent à l'aise que dans son pardon et le réclame impérieusement ; parce que je ne peux aspirer au ciel, espérer, vivre, sans posséder sa miséricorde et sa grâce, sans me sentir en paix avec lui, et que tout cela, oui, tout cela, je l'ai trouvé en Jésus-Christ.

« La terre ne me suffit pas, à moi. Toute seule, elle m'attriste, elle me lasse, elle me brise, elle m'étouffe. Sans ciel au-dessus, et sans Dieu qui l'habite, elle me paraît un désert, une amère déception, une ironie. S'en contente qui voudra et qui pourra ! J'ai passé le temps des illusions, j'ai besoin du ciel ; j'ai soif de pardon et de paix, de sainteté et de force, d'espérance et de vie. Je sens qu'il n'y a que ces biens qui répondent pleinement à ma noble nature ; qu'eux seuls satisfont ma conscience, mon cœur, mon besoin enfin d'aimer, et je me tiens ferme à Jésus, « parce qu'il a les promesses de la vie éternelle, et qu'il les a seul [1]. »

Dans *Jésus le prodige,* discours prononcé après l'explosion du nouveau libéralisme, le théologien déclare, en langage de prédicateur et avec plus d'élévation que de précision, sa pensée sur la question débattue du surnaturel. Jésus est l'auteur d'une révolution immense. « Le héros serait-il moins prodigieux que l'œuvre ? Tel est le problème ? » Qu'est-il ? Plus qu'un sage, qu'un prophète ; il est le Fils de Dieu préexistant, un avec nous et avec Dieu. Tous les moments de sa vie forment « une chaîne d'anneaux divins. » « Il est lui-même le prodige par excellence. »

« Encore une fois, qui est cet homme qui est apparu ? Qu'est-il donc ? Un halluciné ? Un fou sublime ? — Quoi ? Un sage ? Un prophète ? — Non. La voix populaire vous criera, et tous les siècles répéteront après elle : c'est le Christ, le Fils du Dieu vivant...

« Il est lui-même le *signe,* le prodige qu'il promit à sa génération. On ne peut l'expliquer autrement. Toute parole divine tombée de sa bouche, toute sainteté qui jaillit de sa vie, tout miracle qu'il opère sont bien moins miraculeux que lui, qui en est l'auteur. Sa propre personne est le foyer

[1] *Ibid.*, p. 24.

où se concentrent et d'où partent tant d'admirables rayons ; elle est la merveille du merveilleux, le prodige des prodiges [1]. »

D'autres de ces discours détachés dépeignent plus de face la situation ecclésiastique du moment, et laissent percer davantage l'influence qu'Oltramare désirait exercer sur le mouvement de l'Église. Dans le discours pour le centenaire de Calvin, il expose magistralement l'idéal d'une république chrétienne, tel que ce grand homme entendait le poursuivre avec ces deux moyens religieux, la confession de foi et la discipline des mœurs, puis il en fait la critique en disant et ce qui est aujourd'hui et ce qui doit être, notre idéal moderne :

« L'Évangile méconnu s'est vengé. La Réforme a dû se réformer elle-même en se pénétrant de plus en plus de ses vrais principes, et en abdiquant ces violences légales, qui, bien loin de venir en aide à la foi et à la vertu, les trahissent trop souvent l'une et l'autre au profit de l'hypocrisie. La grâce ne s'établit pas par la force ; elle se fonde et règne par l'amour, et l'Évangile mieux compris a enfanté, dans tous les pays protestants, avec la liberté de conscience, l'affranchissement de la pensée et la séparation du pouvoir civil et du pouvoir ecclésiastique. Il a appris à ce dernier que, dans son domaine tout spirituel et moral, c'est par la vérité et la charité qu'on doit tendre à la réalisation du magnifique idéal d'un état chrétien, et qu'il faut laisser à Dieu, et à Dieu seul, le jugement des consciences et la vengeance de sa vérité méconnue [2]. »

Dans *Nos principes* (1870), se dégageant des grands conflits politiques et religieux de cette année solennelle, il justifie et recommande les deux principes évangéliques qui lui sont, comme à ses amis, particulièrement chers, la liberté et la foi. « Par le principe de liberté, nous repoussons toute domination humaine, quelque nom qu'elle porte, et par la foi nous assurons notre liberté en devenant des hommes moraux et religieux. » Et voici quel est le Christ auquel notre foi s'attache :

« Non pas, sans doute, ce squelette desséché et sans vie des Confessions de foi qu'on a habillé de ce nom ; non pas le Christ disséqué des théologiens qui ont promené sur son corps, enfoncé dans son cœur et jusque dans ses plaies saignantes le scalpel glacé de leur analyse ; non pas le

[1] *Jésus le Prodige*, p. 16.
[2] Tirage à part, p. 19.

Christ de ces froids dogmatistes, qui n'ont su le comprendre qu'en réglant la nature et la quantité de ses souffrances par un Doit et Avoir entre Dieu et Lui ; non pas le Christ de ces esprits étroits qui ne lui ont prêté un cœur aimant que pour un petit nombre d'élus, et ont refusé de le laisser battre pour l'humanité tout entière, mais le Christ humain et divin, vivant et mourant, de nos Saints Livres.

« Voilà le Christ qui a ému, touché, gagné notre cœur par sa parole qui est la vérité, par sa sainteté qui est parfaite, par son pardon qui donne la paix, par son esprit qui affranchit du mal et qui régénère, par son amour infini, inépuisable, permanent. Et notre cœur a besoin de lui en rendre ici le témoignage éclatant, public ; nous le lui devons.

« Non, nous le déclarons solennellement, non, nous n'avons rien trouvé au monde de meilleur que Christ, et nous ne croyons pas qu'il existe nulle part quelque chose de supérieur au Fils unique du Père[1]. »

Enfin, dans l'*Unité de l'Esprit par le lien de la paix*, il retrace les divisions religieuses des protestants, suscitées par l'apparition du libéralisme anti-supranaturaliste. Où est le remède ? Il n'est pas dans la séparation, car l'Église est notre patrie spirituelle, et c'est un crime que de la déchirer :

« Déchirez l'Église ! séparez-vous ! » — Mais ne voyez-vous pas que c'est un remède pire que le mal ? ou plutôt que, bien loin d'être un remède au mal, c'est le mal lui-même, agrandi, constitué à l'état permanent, la division organisée, incessante, la destruction finale de l'Église, qui va s'amenuisant dans une multitude de sectes jalouses et hostiles ? C'est une résolution de désespoir, qui s'empare des hommes impatients, sans support, passionnés ou intéressés ; le cri des politiques pressés d'en finir, des journalistes et des sectaires. »

« Non, non, le remède n'est pas là. On ne remédie pas à la division par une division plus grande. La passion est une mauvaise conseillère. Le remède est dans ce qui apaise, dans ce qui rapproche et unit[2]. »

Le remède est dans le respect mutuel, dans l'acceptation résolue et chrétienne en son mobile, des divergences inévitables :

« Il faut rabattre considérablement de nos prétentions souvent exorbitantes, relativement à l'unité et à l'harmonie générale des pensées. Il faut donner à l'état religieux des âmes une importance infiniment plus grande qu'on ne le fait d'ordinaire : vivre religieusement est plus important que penser d'une manière orthodoxe. Il ne faut pas être surpris ou trop

[1] *Nos principes*, p. 18-19.
[2] Tirage à part, p. 11.

alarmé de ce qu'il existe des divergences d'opinion et de point de vue, même des négations qui s'affichent, il faut en prendre son parti, non en sceptiques : ce serait un suicide moral, — ni en indifférents : ce serait une lâcheté, quand il s'agit des intérêts les plus sacrés de l'homme, de son éternel avenir, — mais en chrétiens et en croyants.

« Prendre son parti en chrétien et en croyant, c'est encore être profondément persuadé, avoir cette foi parfaite que la vérité peut être momentanément défigurée ou méconnue, mais qu'elle est impérissable ; qu'elle est au fond de tous ces débats et qu'elle en sortira infailliblement à son heure, plus pure, plus appropriée aux besoins du siècle. Cette foi ne doit pas faillir un instant en nous, surtout quand il s'agit de Dieu et de cet Évangile que dix-huit siècles de luttes n'ont pu ébranler. Les diversités d'opinion qui nous agitent ne sont pas au fond un mal incurable : il y a une issue. Je ne la connais pas, je ne l'entrevois même pas, mais Dieu la connaît, j'en suis certain, et il nous y conduira. Gardez-vous de vous laisser entraîner par ceux qui désespèrent et qui disent : ces croyances sont inconciliables ; c'est le oui et le non, la vérité et l'erreur. Dites plutôt : La vérité est éternelle, son jour viendra... L'histoire est là qui nous l'assure [1]. »

Les idées que notre prédicateur affectionne, les ayant empruntées à Paul, et qu'il répète habituellement, on l'a vu ou deviné : c'est la gravité du péché et la souffrance de l'âme pécheresse ; — c'est la gratuité et la grandeur de l'amour divin ; — c'est l'efficacité intime de la foi, le bonheur, le bienfait de la communion d'âme avec le Christ, l'ardent besoin de vie qui nous tourmente et qui ne trouvera sa pleine satisfaction que dans l'ère de l'accomplissement final. D'ordinaire il s'adresse à l'individu ; quand il s'adresse à la nation, c'est pour la rattacher à la religion, vrai appui de la solidité morale et de la prospérité.

Retraçons maintenant sa manière. Du débit, rien à dire : sa voix n'était pas forte, mais elle trahissait une émotion communicative. D'ailleurs il lisait, et, quand il improvisait, sa parole toujours grave ne laissait pas que d'être diffuse, et sujette aux longueurs. Une tractation génétique plutôt que logique de son sujet, des plans peu serrés, une peu rigoureuse gradation ; pas de morceaux à effet, pas de rhétorique, rien de prétentieux, rien pour la phrase, un style clair et vif, le ton direct et allocutif. En voici un spécimen :

« O homme, tu ne veux pas de la vie avec Dieu ; eh bien, prépare-toi à

[1] Tirage à part, p. 22.

déchoir. Au lieu de monter jusqu'à l'ange, tu descendras jusqu'à la brute. As-tu vu une machine qui est redoutable ? Elle s'appelle le laminoir. Il faut y prendre garde ; c'est une chose sournoise et féroce. Si elle vous attrape le pan de votre habit, vous risquez d'y passer tout entier. Cette machine, c'est l'irréligion. Arrête-toi pendant qu'il en est temps encore, et sauve-toi ! autrement, quand tu seras dans l'engrenage, tout s'y brisera : ta foi d'abord, puis tes nobles aspirations, ton idéal, tes scrupules, ton désir du bien, ta volonté ferme, ton cœur, ta jeunesse, ta moralité, et une fois sur ce chemin, jusqu'où iras-tu ? Qui te le dira ? Peux-tu le savoir toi-même ? Ah ! on ne remonte pas de l'abîme comme l'on y descend, et quand on glisse sur cette pente fatale, on n'y rencontre pas toujours un buisson, un rocher, une saillie où l'on puisse s'accrocher. Vivre de la vie de prière, aspirer au ciel, rafraîchir par ces nobles élans toutes les énergies de l'âme et leur donner du ressort, tu ne le veux pas ! Etre comme les hommes religieux, cela t'ennuie ! Eh bien, tu seras autrement !... Mais l'ordre, c'est la loi. Celui qui le repousse ennui, l'aura supplice... Tu ne veux pas de la servitude du ciel, tu auras l'esclavage de la terre... Tu lâches Dieu d'un côté, il te ressaisira de l'autre ; tu ne l'as pas voulu ami, tu le subiras ennemi. On n'échappe pas à Dieu, et l'on cherche vainement à forfaire à sa nature ; elle se venge... Tu as dédaigné la paix, la consolation des enfants de Dieu, tu auras les troubles et les inquiétudes des enfants de la terre. Au milieu de la prospérité, tu éprouveras le vide ; au milieu des revers, l'isolement, l'abattement. Tes joies te laisseront la lassitude, et tes peines un cœur serré. Au bout de tes écarts, tu trouveras une conscience qui te condamnera ; dans tes affections les plus chères et les plus douces, des deuils sans consolation, des pleurs de désespoir, — car on pleure malgré soi dans ce monde... et tu pleureras, — et à la fin de tes jours une amère tristesse s'emparera de toi, parce que tu n'auras pas de ciel pour t'illuminer, pas d'avenir pour récréer tes yeux, et que tu craindras de te rencontrer face à face avec ce Dieu que tu as fui et traité de chimère. O homme ! tu fais fausse route ; l'irréligion est une mauvaise conseillère ; repousse-la. Crois-moi, n'entreprends pas cette pénible besogne d'une vie *sans Dieu et sans espérance.* La plus rude et la plus malheureuse des vies, c'est la vie irréligieuse [1]. »

Dans cette prédication, ne cherchez ni les anecdotes, ni l'ample déploiement des richesses biographiques de la Bible, ni les tableaux historiques aux larges horizons, ni les analyses psychologiques délicates et nuancées du genre vinétien, ni la critique détaillée et pittoresque des mœurs du temps, ni même les hautes envolées vers les splendeurs des choses divines. Ce que vous y trouverez plutôt, ce sont les simples et fortes quali-

[1] *Pourquoi sommes-nous religieux*, p. 24-25.

tés qu'on demanderait à un missionnaire. D'abord une sincérité primesautière et jaillissante, l'homme embrassant l'homme, corps à corps, cœur à cœur ; et c'est bien ainsi que la prédication révèle le prédicateur, en montrant par ce qu'il voudrait avoir et être ce que, en réalité, il a et il est. Ce qu'il a, c'est un christianisme vivant, intime, une mysticité où la reconnaissance pour la grâce ne fait jamais oublier les devoirs de la loi nouvelle, et où la verdeur morale reste comme le sel de l'amour chrétien. Avec tout cela, on comprend qu'Oltramare soit populaire. Il a dans son auditoire la bourgeoisie moyenne et les bons ouvriers, surtout il a les hommes et les captive par la virilité de l'accent, et la chaleur qui veut convaincre et entraîner. Mysticité et popularité, mélange rare, bien suffisant à recommander à l'estime de la génération qui voudra regagner les ouvriers, la figure que nous venons d'esquisser.

* * *

Dans le pastorat d'Oltramare, il reste à considérer sa controverse et sa polémique ecclésiastique, car tout se lie étroitement dans son activité, ainsi que dans ses affections. C'est parce que, comme pasteur, il aime profondément le pays et ses traditions religieuses, qu'il croit devoir attaquer le catholicisme et les principes qu'il tient pour adverses à l'Église nationale.

L'auteur de cette notice a personnellement peu de goût pour la controverse , peu de foi à son efficacité, et ne saurait, sur ce point aussi bien que sur d'autres, sympathiser avec son ami. Il s'efforcera néanmoins de rester biographe fidèle.

Oltramare s'est livré à la controverse avec une énergie passionnée, par instinct de race, atavisme, et aussi par conviction.

Pour comprendre son ardeur et son rôle, il convient de rappeler en quelques mots les destinées de la controverse dans la Genève du XIXme siècle. Elle passe par trois périodes dont la courbe ressemblerait assez à un point d'orgue. La première s'étend autour de l'an 1835. L'Église réformée tout entière se préparait à célébrer religieusement et patriotiquement le jubilé de la Réformation. On était tout à la justification, disons même à la glorification de ce grand passé. Mais quand le moment fut venu, on put constater dans les discours solennels des pasteurs, et dans les assemblées et banquets des laïques un soin vigilant de ne blesser les catholiques ni par actes, ni par paroles, de faire de l'apologie plutôt que de la polémique, d'exposer les

principes du protestantisme plutôt que d'attaquer ceux du catholicisme[1]. Nous osons le dire en toute équité : le clergé catholique ne garda pas la même réserve; témoin les brochures anonymes du curé Vuarin, et le *Mémoire du clergé catholique de Genève sur les pièges tendus à la foi de la population catholique.*

Une seconde période commence avec la révolution de 1842, se marque plus fortement après celle de 1846, et ne prend fin qu'à l'approche des assemblées de l'Alliance évangélique, en 1861. Ces deux révolutions locales semblaient avantageuses au parti catholique, parce que l'une après l'autre elles secouaient l'Église nationale protestante, et parce que la seconde créait, sous la main habile de James Fazy, une sorte de coalition, contre la vieille Genève, des catholiques et des radicaux. On vit alors se fonder une association défensive nommée « l'Union protestante, » avec son journal la *Feuille protestante* (1844-1847), et paraître des ouvrages de mérite, tels que *Pourrai-je jamais entrer dans l'Église romaine?* (1844) de César Malan, et l'*Histoire du Concile de Trente* (2 vol., 1846), de Félix Bungener. Depuis 1847, on s'échauffa de part et d'autre bien davantage encore, et les langues et les plumes, comme autant de fusils, partirent toutes seules. Ce furent d'abord les prédications d'Avent ou de Carême du jésuite Nampon en 1851, et de l'abbé Combalot en 1852. Les pasteurs crurent devoir y répondre par deux séries de *Conférences sur les principes de la foi réformée*, en 1853 et 1854, qui satisfaisaient à un besoin du jour, puisqu'elles attirèrent des auditoires immenses et frémissants. A ce moment environ descendirent dans l'arène trois journaux de combat: les *Annales catholiques,* rédigées par l'abbé Mermillod, avec l'appui des évêques de Fribourg et d'Annecy; le *Semeur genevois,* dirigé par le pasteur Vaucher-Mouchon, et à Chambéry le *Glaneur savoyard*, rédigé par un savoisien courageux et distingué, Hudry-Ménos[2]. En même temps s'élaboraient, dans la chaire du temple ou celle de l'école, des pièces de controverse historique ou philosophique, comme les *Origines de l'Église*

[1] Voyez l'*Adresse à mes concitoyens*, de B. Bouvier (en tête de sa *Doctrine chrétienne*), la *préface* du premier volume de l'*Histoire de la Réformation du seizième siècle*, de Merle d'Aubigné, les trois volumes officiels du *Jubilé de la Réformation de Genève.*

[2] Ses principaux collaborateurs à Genève furent M. et Mme William Rey.

romaine (2 vol., 1852), d'André Archinard; *L'Église romaine dans ses rapports avec le développement de l'humanité* (1856), d'E. Chastel; les *Lettres à mon curé* (1854), d'Edmond Scherer, enfin la longue série des ouvrages ou opuscules de l'infatigable Bungener, parmi lesquels nous distinguons surtout: *Rome et la Bible* (1858), *Rome et le cœur humain* (1860), *Rome et le vrai* (1873).

Ce déluge d'encre ne paraissait pas suffisant pour entraîner les vivants, il fallait l'action, la pression loyale mais forte de la propagande des volontés sur les volontés. C'est ce que comprenait le corps des pasteurs. Dans le désarroi de l'Église, surprise par l'avènement assez brusque de la démocratie, Oltramare s'était écrié: « Nous voulons vivre ! » Vivre, pour lui, vivre à ce moment-là, c'était combattre. Il fut donc, avec sept de ses collègues [1], le promoteur d'un cours d'instruction pour des prosélytes qui, depuis Pentecôte 1853, fut plusieurs fois répété. Ceux qui avaient été convaincus et qui sollicitaient leur admission dans l'Église réformée, ne l'obtenaient qu'après une enquête sérieuse. La première réception solennelle et publique eut lieu à Pâques 1854; il y en eut plusieurs depuis. Comme il fallait s'y attendre, ceux qui les avaient instruits furent accusés d'être des trafiquants de consciences. On pouvait ignorer à l'étranger leur haute respectabilité; ils crurent devoir protester et le firent, le 2 juin 1854, en ces termes : « Ils défient l'archevêque de Gênes de prouver son allégation, et, devant Dieu, comme devant les hommes, ils déclarent faux et calomnieux tout ce qui a été dit ou sera dit sur Genève à cet égard. »

L'élan s'arrêtait vers 1859. Ainsi que l'a dit avec bonheur M. Chaponnière: « L'immigration catholique, rudement secouée, comme un arbre fécond, par le vigoureux poignet de M. Oltramare et de quelques-uns de ses amis, avait offert à la Genève protestante la récolte à laquelle celle-ci pouvait raisonnablement s'attendre. Les fruits mûrs étaient tombés, et avec eux, il faut le dire, quelques fruits secs et quelques fruits véreux. Notre

[2] La Commission dite des *huit*, et plus tard des *neuf*, constituée par la Compagnie en décembre 1851, se composait de MM. Bordier, Bret, Bungener, Gaberel, Guillermet, Jaquet, Oltramare, Segond. Mais il y a eu du mouvement dans son personnel, qui a compté aussi MM. Droin, Gœtz, L. Rœhrich.

Église devait désormais attendre pour rouvrir ses greniers qu'un nouvel été lui eût préparé un nouvel automne. »

Une troisième période pour la controverse s'ouvrira à l'approche du Concile du Vatican et durera jusqu'à l'établissement de l'Église catholique chrétienne (ou libérale). Mais comme Oltramare n'y a point figuré, elle reste en dehors de notre cadre. C'est bien entre 1850 et 1860 qu'il a énergiquement coopéré au mouvement protestant. Quelques mots sur les quatre écrits par lesquels il l'a servi.

Tout prédisposé qu'il était, ce fut cependant une circonstance fortuite qui le lança dans l'arène.

Un jeune homme, nommé Louis Girard, se présenta chez lui le 18 janvier 1851. Il raconta l'histoire presque mélodramatique que voici en peu de mots. Il aurait été amené et retenu contre son gré au couvent de la Ste-Famille à Belley, en août 1850. Là, il aurait été témoin et victime d'une éducation immorale et abêtissante pour l'amener à l'obédience. Bientôt, en lisant furtivement le Nouveau Testament déposé dans le réfectoire, il aurait conçu des doutes sur tous les points de la doctrine catholique, en commençant par la virginité perpétuelle de Marie. Il en fait l'aveu, y persiste avec une courageuse obstination, reçoit soixante coups de discipline, est revêtu du cilice et de la haire et emprisonné: un dur supplice! Le 16 janvier, il réussit à s'évader pour se réfugier à Genève. Ce récit il l'écrit tout entier, et Oltramare le publie sous ce titre : *Les jésuites de Belley en 1850-1851, ou révélations de l'ex-novice Paul de Sainte-Foi.*

L'abbé Mermillod, vicaire de Genève, plus jeune, mais non moins enclin à la controverse que le pasteur, répond par une brochure qu'il intitule : *Deux jésuites protestants démasqués*, où, s'appuyant d'une lettre du supérieur général du couvent incriminé, Gabriel Taborin, il nie tout et traite le pasteur de « dupe. » Celui-ci riposte par une *Réponse à l'abbé Mermillod,* dans laquelle il énumère les précautions qu'il a prises pour ne pas être trompé : l'examen qui a été fait du corps labouré de Girard, de ses papiers, notamment d'un carnet manifestement écrit au couvent par lui, avant ses doutes. Sur ces entrefaites, Girard, rappelé par la nouvelle de la mort de son père à Périers (Manche), est arrêté à Gex pendant quelques jours, faute de papiers suffisants. Aventure naturellement exploitée par l'abbé dans une seconde réplique. Ce qui est plus grave que les railleries de l'abbé, c'est qu'il renouvelle la vieille diffama-

tion de Bolsec contre Calvin, contredite depuis le XVIIme siècle par des prêtres catholiques bien informés et soucieux de la vérité, qui rapportaient le fait, en soi authentique, d'une flétrissure au fer rouge à la personne d'un autre Jean Calvin, chanoine puni en 1550, alors que le Réformateur était à Genève. Il faut voir avec quelle verdeur Oltramare indigné revient sur cette absurde calomnie et fustige celui qui n'a pas craint, en la répétant, d'offenser le bon sens et l'histoire[1].

Maintenant que faut-il penser de ce Girard, qui s'est dérobé depuis à toutes les recherches de notre controversiste? Le critique vraiment impartial se récuse. Une chose est certaine pour qui a connu Oltramare, c'est qu'il était l'homme le moins capable d'altérer la vérité et, par sa culture scientifique, le plus exercé à la discerner. On n'ignore pas d'ailleurs que l'ombre des cloîtres recèle bien des choses tristes, et que « la réservation mentale, » trop fréquente chez leurs hôtes, en épaissit encore l'ombre. Et la conclusion qu'on tire de tels récits, c'est qu'il faut éviter de se commettre avec ce monde-là.

Un ouvrage plus digne de la plume d'un savant que cette discussion sur un « fait divers, » ce fut la série des *Conférences sur la messe*, qu'il inséra dans le *Semeur genevois* (1852-54), journal qui succédait aux *Publications religieuses* et était dirigé par le même écrivain Vaucher-Mouchon. Ces onze conférences[2] supposent un grand labeur. On y trouve tout ce que comporte ce riche sujet: de l'exégèse, de l'histoire, des citations des conciles et des Pères, mises souvent aux prises les unes avec les autres, des considérations de l'ordre rationnel, beaucoup d'érudition, une dialectique serrée, un style sobre et nerveux. Mais ce dogme ou ce rite du sacrifice de la Messe, de la Transubstantiation, d'ailleurs si étrange et d'un surnaturel si contraire à l'expérience et à la raison, a des sources intimes : il fallait les creuser assez pour nous expliquer son apparition et son cours

[1] Dans sa *Seconde et dernière réponse à l'abbé Mermillod*, etc. (septembre 1851).

[2] Étude du chapitre VI de Jean. — Institution de la Cène. — De la transubstantiation. — Les traditions et la Transubstantiation. — Histoire de ce dogme et objections. — La communion dans l'Église romaine. — La communion dans l'Église réformée et dans l'Église primitive. — Le sacrifice de la messe et les traditions. — Efficacité et vénalité du sacrifice de la messe.

grossissant à travers les âges. Voilà ce que le controversiste n'a fait ni là ni ailleurs.

Il est regrettable vraiment que dans le temps ces études n'aient pas été réunies en un volume. Mais à présent une telle publication serait-elle opportune? La Transubstantiation n'est-elle pas une invention du moyen âge jugée par les spiritualistes chrétiens, même dans les rangs des catholiques? N'est-elle pas tout au moins étrangère aux préoccupations autrement plus vivantes qui entraînent cette Église? Une certaine dévotion à l'Eucharistie, mise à la mode autour d'eux par quelques prêtres, a-t-elle chance de se répandre comme d'autres, et surtout de reconquérir l'attention des catholiques éclairés? A supposer toutefois qu'il fallût contenir une nouvelle agitation en faveur des antiques prétentions de ce miracle des miracles, les conférences d'Oltramare fourniraient de solides matériaux à la barrière que le bon sens chrétien opposerait à la plus hardie des entreprises mystiques, et, après les savantes mais pesantes œuvres de nos polémistes du XVIIme siècle, un plus moderne et non moins vigoureux manuel.

Dans les deux volumes de « Conférences sur les principes de la foi réformée, » on en peut lire deux de notre controversiste qui sont d'entre ses meilleurs discours : *le salut* (1853), *les sacrements* (1854). Comme les prédicateurs désignés s'étaient fraternellement partagé la tâche, on lui avait réservé deux sujets importants et bien adaptés à sa piété et à ses études antérieures. Le premier appartenait de droit à celui des théologiens de l'Eglise nationale qui insistait le plus sur le salut gratuit et sa puissance régénératrice. Le second est traité avec la dose de science qu'on pouvait administrer à de si grands auditoires. « Nous exposerons d'abord, disait-il, les faits d'après la Bible et d'après Rome ; puis, après avoir relevé les fatales conséquences attachées aux conceptions romaines, nous terminerons par un aperçu des doctrines évangéliques. » Ces conséquences qu'il déplorait, c'était, en premier lieu, de faire du prêtre un dieu : « on croit rêver quand on entend parler d'un prêtre créant Jésus avec du pain... « donnant le Saint-Esprit avec une onction d'huile ; » — en second lieu, d'ôter au fidèle la liberté d'examiner en face de ce formidable surnaturel, sans lui donner une sécurité suffisante, « car il faudrait être assuré que l'homme est réellement prêtre par une ordination régulière, qu'il a bien l'intention de faire ce que fait l'Église, que l'évêque qui l'a con-

sacré l'avait aussi, que celui qui reçoit le sacrement salutaire n'y met aucun empêchement. Avoir tout cru, avoir tout donné pour arriver... là ! Quelle déception, quelle ironie ! » Combien plus sûr le salut par la foi du cœur à l'amour de Dieu, selon les Écritures !

Le dernier écrit de controverse de notre auteur est l'*Appendice* à son catéchisme, sur les *Erreurs et abus de l'Église romaine.* Convaincu qu'il importait dans un pays mixte comme Genève de prémunir la jeunesse protestante contre les séductions de Rome, il prétendait dépouiller la théocratie de ses belles apparences, et dévoiler ses laideurs rendues plus repoussantes par le contraste avec l'excellence du pur Évangile. De là ce plan antithétique [1], de là ce langage mordant et cette âpre verdeur.

On peut se demander si l'Appendice ne risquait pas de soulever par ses violentes attaques de non moins violentes représailles, et de creuser dans le peuple un fossé plus profond entre les adhérents des deux confessions, — si vraiment il n'y avait pas pour la doctrine évangélique d'autres ennemis bien plus dangereux, parce qu'ils avaient des complices dans la place, le matérialisme, le scepticisme vulgaire, l'indifférentisme, pire peut-être ? C'était ceux-ci plutôt que celui-là qu'il fallait signaler à la jeunesse, en l'enrégimentant pour la résistance au nom moins d'un intérêt confessionnel que des intérêts vitaux de la vie morale et de la vie sociale. Lui, qui les avait tant à cœur, pourquoi n'a-t-il pas voué à les défendre cette plume rudement taillée ?

On l'a vu : ce qui a fomenté la controverse à Genève durant cinquante années de ce siècle, c'est un sentiment national autant que confessionnel, la peur d'une invasion de la théocratie détestée, s'appuyant sur le nombre, peur qui n'a point été inconnue en Angleterre ni en Allemagne. Oltramare l'éprouvait comme et plus que tant d'autres. Mais, dans la Genève si démocratique, l'aurait-on ressentie pareillement, si l'on avait mieux observé les forces actives en présence ? Quoi ! l'on ne pressentait donc pas l'influence que devaient exercer sur les immigrants, graduellement, le forum, l'école, l'association, les habitudes libérales, si vivaces dans la vieille république, et de leur nature si

[1] Chap. I. Bible ouverte. — Bible fermée. — II. Salut gratuit. — Salut gagné et vendu. — III. Adoration. — Idolâtrie. — IV. Sacrements. — Magie. — V. Église-peuple. — Église-clergé.

expansives, si communicatives. De fait, jamais un parti catholique n'a pu se constituer et agir sensiblement sur la politique locale, comme l'a si bien montré l'historien Amédée Roget. Et puis, ne voit-on pas l'impuissance de la controverse à ébranler l'une ou l'autre des deux confessions rivales ? On dirait le combat de Roland et d'Olivier, après lequel ces deux preux, qui se sont porté des coups si terribles, se relèvent aussi frais et indemnes qu'auparavant. Est-ce vraiment par des arguments que le christianisme spirituel aura raison d'une puissance qui enveloppe les âmes dès le berceau, s'empare d'elles avant tout examen, par de glorieux souvenirs et d'innombrables habitudes, l'attrait de l'esthétique, les utilités du prêtre dans les relations domestiques et sociales, raisons de sentiment, impulsions natives qui ne perdront leur force qu'à la longue, lorsqu'elles auront été supplantées par des intérêts plus modernes et plus forts ?

L'avenir nous imposera une tâche supérieure, la transformation du christianisme traditionnel et confessionnel telle qu'elle le rende plus apte à reconquérir l'âme moderne [1]. La controverse, sans disparaître, — ce qui ne se peut guère — se pliera aux services qu'on lui demandera, qu'on attendra d'elle. Or, avouons-le : ni l'éducation d'Oltramare, ni son milieu, ni son tempérament, ne lui ouvraient ces perspectives et ne l'y attiraient.

* * *

A côté de son ministère particulier, notre collègue, serviteur dévoué de l'Église, ne pouvait manquer de s'occuper des intérêts généraux de celle-ci avec un zèle intense, on peut même dire avec passion. Il fut nommé membre du Consistoire de 1851 à 1859, et deux fois vice-président ; modérateur de la Compagnie trois fois, pour les années 1854 à 1855, 1860 à 1861, 1869 à 1870.

Dans ces deux Corps, son attitude et ses votes le plaçaient au centre gauche, alors que ses convictions dogmatiques étaient celles du centre droit. C'est que, tout en demeurant indépendant des partis, ses amitiés le portaient du côté des libéraux qui étaient ses collègues dans la « société du jeudi. » Il se sépara d'eux sur la question de la « loi constitutionnelle modifiant le

[1] Nous avons essayé de l'esquisser dans notre brochure la *Controverse dans l'avenir* (1891).



chapitre premier du titre X de la constitution » touchant l'Église protestante, parce qu'il la regardait comme dangereuse pour l'autonomie de l'Église et la déclarait telle dans une conférence faite à la veille de la votation du 26 avril 1874 ; mais une fois votée, il s'y résigna. Au reste, adversaire de la dissidence, dont il connaissait peu les hommes, les affaires et le mouvement intérieur, effrayé du principe tentateur des confessions de foi, tout ce qui lui paraissait mener même de loin vers ce gouffre dévorant lui inspirait une crainte singulière ; il s'en tenait à distance, ce qui, pour plusieurs, le rendait suspect à son tour.

Deux évènements ecclésiastiques, l'un en 1861, l'autre en 1869, vinrent mettre en plein jeu et en plein jour ces dispositions habituelles du zélé représentant du nationalisme religieux dans notre Église.

On approchait de la date assignée aux assemblées générales de l'Alliance évangélique à Genève et l'on s'y préparait avec ardeur du côté des évangéliques. La curiosité éveillée des libéraux ne laissait pas que d'être mêlée de quelques appréhensions. Oltramare les exprima le premier dans sa *Lettre à M. J.-A. Naville, président du Comité de l'Alliance évangélique* (in-8°, 32 pages). Voyant que l'Alliance apportait inscrite sur son noble drapeau une confession de foi, il crut devoir opposer au principe des confessions de foi les objections préalables que voici : La foi n'est pas une adhésion à un catalogue de dogmes, car le christianisme est essentiellement une histoire, un fait. L'idée a sans doute de l'importance, mais elle n'est pas encore foi et vie. Aussi la foi, supérieure à l'idée, comporte-t-elle des divergences. L'unité de foi ne tient pas à un formulaire identique, mais à un sentiment commun. « Chrétien en deçà de la ligne, non chrétien au delà, voilà la conséquence logique de la formule. » Sortons donc de cette vieille ornière des discussions dogmatiques qui mène à la division. Qu'est d'ailleurs cette confession, en neuf articles, de l'Alliance ? « Un squelette glacé qui tente d'enserrer dans ses bras décharnés la vérité toujours jeune et vivante. » Il finit par cet appel aux adhérents de l'Alliance : Abattez « ce mur de séparation, » et présentez-nous un nouveau programme.

Comme on n'y répondait pas à son gré, il lance bientôt après une nouvelle brochure : *Liberté et Exclusivisme* (in-8°, 27 pages), qui débute ainsi :

« Deux principes opposés sont en présence : le principe de la liberté

évangélique enfanté et réglé par une foi vivante du cœur en Jésus-Christ, et le principe de l'autorité humaine fondé et réglé par les confessions de foi. Le premier est représenté par l'Église nationale de Genève, le second par la chapelle dissidente de l'Oratoire.

« L'Alliance évangélique menace par la nature même de sa constitution et par la tendance du Comité genevois de peser de tout son poids en faveur du principe d'autorité humaine.

« C'est donc un devoir pour nous, pasteur de l'Église de Genève, de faire connaître à notre troupeau la position dans laquelle le principe fondamental de notre Église nationale va se trouver. »

Puis il revient sur le principe des confessions de foi opposé, pense-t-il, à cette liberté de pensée et de formulation si chère à ses habitudes. Tout autre est la foi des apôtres à laquelle il se rattache, et que, — sans s'apercevoir de l'inconséquence, — il ne craint pas de professer dans un alinéa d'une teneur toute biblique, qui avait déjà figuré dans la première brochure et dont il fait l'épigraphe de la seconde.

« Les Apôtres n'ont pas eu besoin, pour exprimer leur foi, de ce langage théologique, et, comme eux aussi, nous ne sentons rien qui nous oblige à y recourir. La parole simple de l'Ecriture traduit au mieux nos sentiments et notre foi. Elle nous suffit pour confesser, avec saint Pierre, Jésus pour le *Christ*, le *Fils du Dieu vivant*, et nous sommes assuré que Jésus donne son entière approbation à cette parole. Nous répétons avec saint Paul que *Jésus est venu réconcilier les hommes avec Dieu par sa mort et les sauver*. Nous proclamons hautement que tout homme a besoin de pardon et de salut ; que *Dieu, dans son amour, a donné son Fils au monde, afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle,* de sorte que notre salut est *une grâce et un don gratuit* de sa main... »

« Tout chrétien possède le vrai caractère auquel il peut reconnaître (sans avoir besoin de recourir aux définitions) si sa foi est véritable, c'est *la régénération du cœur par le Saint Esprit et la vie éternelle.* »

Il reprend alors, après D. Tissot et Merle d'Aubigné, l'historique de l'Alliance à Genève, raconte ses deux circulaires, l'une du 14 février 1860, adressée à tous les chrétiens évangéliques, qui s'exprime ainsi : « Désirant nous montrer animés des larges affections du véritable esprit chrétien, nous disons hautement que nous accueillerons avec joie tous ceux qui viendront à nous, aimant le Seigneur Jésus-Christ d'un cœur pur ; » — l'autre, du 31 janvier 1861, qui paraît restreindre l'invitation aux seuls trinitaires. La Compagnie, remarquant cette différence,

demande qu'on en donne une explication publique. Le président répond en son nom privé et dans un langage embarrassé. « Tout cela, remarque notre polémiste, moins en vertu d'un plan préconçu qu'ensuite de cette nécessité logique, dure et impitoyable, qui résulte d'une fausse position. » « Qu'en sera-t-il ? Je ne sais, car notre peuple est généreux. » Mais il verra bien que c'est « une fête de parti, » qui exclut une bonne partie de ses pasteurs et professeurs ; et le comité « n'aura pas le droit de s'étonner s'il détourne la tête. » Il termine ainsi :

« Pour nous, nous sommes sans inquiétude ; les principes de la liberté ne sont pas en train de périr, et quand ils sont fondés sur les besoins impérissables de la nature humaine, sur la vérité évangélique et la parole de Dieu, tout l'effort de l'homme est néant. »

Nous n'avons nullement l'intention d'énumérer les brochures que cet orage théologique fit tomber comme une averse sur le sol genevois. Mais il convient d'en mentionner au moins une, à laquelle Oltramare prit part, l'adresse *aux membres de l'Église nationale de Genève* [1], signée par vingt-deux professeurs et pasteurs, sorte de protestation contre cette prise de possession de Saint-Pierre par la formule de l'Alliance. Nous trouvons des réflexions justes dans une lettre à Oltramare écrite par le célèbre Tholuck, le 22 avril 1861. Il aurait des objections, lui aussi, aux neuf articles primitifs, mais la formule continentale est biblique. Si les membres du Comité l'entendent dans le sens orthodoxe, qu'importe ? « Pensez-vous qu'une telle assemblée puisse se passer absolument de formule ? Vos scrupules ne s'expliquent pas clairement à mes yeux, et je regrette ce dissentiment né à Genève entre gens qui pourraient s'entendre. »

Regrettable, en effet, car il risquait fort de compromettre le succès de ces belles Assemblées, où l'affluence fut si grande, où l'on entendit tant de discours et de rapports distingués d'hommes marquants, où l'évangélisme ne triompha que discrètement, et qui étaient un honneur pour Genève, traitée ainsi comme une des capitales du protestantisme européen.

Revenons à notre auteur. A la distance où nous sommes de ces journées, on voit mieux qu'alors ce qui manquait à sa pensée. Il n'avait pas suffisamment tenu compte des difficultés et des

[1] Dans un supplément à la *Feuille d'Avis* du 27 août 1861.

mérites d'une association si louable en ses visées, puisqu'elle veut réunir sur le terrain des intérêts généraux du protestantisme des individus de toutes les Églises. Avec une compréhension plus large des antécédents, il aurait reconnu qu'elle ne pouvait guère alors se passer d'une déclaration de principes, même d'un credo. Il se serait réjoui en patriote des avantages de toute nature que Genève retirait de ce concours. Peut-être, après de semblables réflexions, se serait-il placé, comme d'autres [1], sur le terrain d'une neutralité bienveillante, aurait-il témoigné plus de sympathie pour un effort aussi noble en soi, aurait-il en un mot appuyé pour élargir [2].

Huit ans après, nouvelle lutte qui, par un cri différent, appelle le même champion à la défense de la même cause. On était en 1869. Le nouveau libéralisme venait — avec quel bruit ! — de faire explosion dans la Suisse romande. A. de Gasparin en prend occasion — était-ce bien opportun ? — de recommander, avec son éloquence habituelle, la séparation de l'Église et de l'État, dans un discours au cirque, le 9 mars. Oltramare, piqué au cœur, réplique le 19 mars, dans la même enceinte, par un discours publié aussitôt après, sous ce titre : *La séparation de l'Église et de l'État, réponse à M. le comte de Gasparin* (in-8°, 31 pages).

A Genève, dit-il en substance, nous avons « l'Église libre dans l'État libre. » Mais on réclame le divorce, « l'Église libre hors de l'État libre, » l'Église réduite à la besace. A-t-elle donc démérité ? — Non, mais c'est une question de principe. Nous tenons l'union pour préjudiciable à la liberté et à l'égalité. — La religion, reprend Oltramare, est un intérêt fondamental de la société, comme l'instruction : l'État doit le payer ; que les dissidences se paient elles-mêmes. Un exemple ici qui peint l'orateur et l'auditoire, et dont le souvenir est resté : « Votre fils s'en va faire son camp ; l'État lui offre la nourriture comme à tous les citoyens. Mais c'est un garçon délicat ; cette nourriture trop grossière ne lui va pas, et il s'exclut de la gamelle commune. Il est libre, mais s'il veut du mieux, qu'il le paie ! »

[1] Par exemple son ami F. Bungener, qui lui adressait dans cet esprit une lettre intitulée *Genève et l'Alliance évangélique* (in-12°, 23 p.).

[2] C'est ce qu'essayait de faire l'auteur de cette notice, qui, sans devenir membre de l'Alliance, consentit à lui présenter un long rapport sur l'*État religieux et moral des populations de la Suisse romande.*

Au reste, l'union n'est pas un simple fait, c'est un principe :

« La société, la nation se compose d'hommes. Or l'homme n'est pas seulement un être qui se possède et qui possède, qui produit et qui consomme ; c'est essentiellement un être intelligent et religieux. Le nier, ce serait mutiler l'homme.

« L'État, qui est à la tête d'une nation, a pour mandat de gouverner des hommes, et non seulement de les gouverner, mais d'élever des hommes, de faire des hommes. Cela est particulièrement vrai dans un État républicain. L'État doit gouverner des républicains, élever et faire des républicains, c'est-à-dire des hommes dans la plus haute acception du mot, parce que des républicains sont des hommes libres, appelés à faire leurs affaires eux-mêmes. Tout ce qui dans l'homme est d'un intérêt général, tous les droits fondés sur sa nature même, sont donc naturellement du ressort de l'État. Il doit les sauvegarder et les développer par ses lois et ses institutions ; c'est sa mission, son devoir. D'où résulte que la liberté et la propriété, l'instruction et la religion, ces intérêts primordiaux et vitaux de l'homme, lui ressortissent nécessairement. Ah ! si l'État était appelé à gouverner des ânes, il n'aurait pas besoin d'instituer pour eux des tribunaux, des écoles et des églises ; un fouet et des chardons suffiraient. Voilà le principe. »

De cette union ainsi comprise, il montre les avantages pour les deux parties contractantes :

« Ce lien qu'on nous propose de briser, c'est une sauvegarde contre toute ambition cléricale. Il est aussi un grand sentiment de paix pour les Églises et pour la patrie, en mettant toujours au-dessus des passions religieuses un pouvoir qui représente le droit et la justice pour tous. Il n'est pas besoin d'être prophète pour prédire que le jour où l'État lâchera la bride, et que la position des Églises sera remise en question, une inquiétude, une défiance profonde s'emparera des esprits, que les luttes confessionnelles, contenues par un pouvoir supérieur, s'éveilleront avec une violence inaccoutumée, et qu'après s'être livré bataille dans les élections, elles monteront avec les députés jusque dans les Conseils. »

Tandis que la séparation a ces graves inconvénients-ci : l'importance usurpée par l'aristocratie d'argent, la multitude abandonnée, ou « la part du feu, » le triage. — Quoi ! voulez-vous donc une Église pour tout le monde ? — Oui, réplique-t-il avec un généreux élan, et il termine comme suit :

« Nous ne nous laissons point arrêter par ce qu'on appelle « des mensonges de situation, » parce que nous croyons que la liberté pleine et

entière dont nous jouissons est la meilleure préservation contre la profanation et l'hypocrisie, parce que nous croyons que c'est à la conscience de tout homme de faire le triage, et qu'elle le fait; parce que, comme pasteurs et prédicateurs de cette Église bien-aimée, nous pouvons dire devant Dieu que, malgré toutes nos défaillances, nous avons été des ministres fidèles, prêchant hautement, sans réticence et à bouche ouverte, l'amour de Dieu, la Rédemption par son Fils, la conversion et la sanctification de la vie pour le salut éternel des âmes. »

Ce discours fut un succès. Les corps ecclésiastiques l'en remercièrent chaudement. On en jugera par la lettre suivante :

Genève, 22 mars 1869.

Monsieur le Pasteur,

Je m'acquitte avec bonheur du mandat que m'a donné le Consistoire en me chargeant de vous exprimer sa vive reconnaissance pour l'énergie et le talent avec lesquels vous avez, vendredi dernier, en présence d'une très nombreuse assistance, défendu la cause de l'Eglise nationale et celle de la vérité évangélique. Si vous n'avez peut-être pas réussi à modifier des opinions dès longtemps arrêtées, vous aurez, sans aucun doute, par votre exposition ferme, incisive et éloquente des principes et de la vie de notre Église, raffermi les esprits vacillants et ébranlés par le vent du moment. Vous avez proclamé, avec autant de vigueur que de vérité, que notre Eglise nationale représente et pratique la grande et belle maxime de l'Église libre dans l'État libre ; et ses amis peuvent fermement espérer que, par votre discours, en faisant un appel sérieux et émouvant aux sentiments chrétiens comme aux aspirations patriotiques de notre population, et en donnant aussi aux intelligences une satisfaction complète au sujet du but, des moyens d'action, des avantages et des bienfaits de l'Église nationale, vous avez puissamment contribué à fortifier une institution à laquelle tant de cœurs genevois sont encore attachés, et qui a été la source d'un grand bien national, religieux et moral.

Agréez, etc. Le Président du Consistoire,

E. Colladon.

Et Augustin Bost écrivait à l'*Église libre :* « Ses adversaires ont joui sans arrière-pensée en entendant cette parole vive et pétillante, convaincue, d'un homme de 64 ans, qui n'a pas l'air de se douter qu'on puisse penser autrement que lui, et cependant posséder toutes ses facultés. »

Peut-être Oltramare était-il un peu naïf quand il attribuait à son intervention la victoire du nationalisme, qui tenait à tant de causes générales et locales. Quoiqu'il en soit, la question

s'éclipsa de l'horizon religieux pendant une dizaine d'années, toutes remplies par la lutte théorique et pratique entre l'orthodoxie et le libéralisme, entre l'ultramontanisme et le catholicisme libéral. Mais elle devait reparaître et trouver sa solution légale pour un temps qui ne semble point toucher à sa fin.

L'historien Henri Fazy, qui se présentait comme un libre penseur, vient la poser sur le terrain politique dans une conférence faite en février 1879 à la salle de l'Institut, depuis répétée à l'Aula. Oltramare répond le 11 mars. Ces discours n'ont été publiés ni l'un ni l'autre, sans doute parce qu'ils apportaient peu d'arguments nouveaux. L'historien s'élève avec décision, mais une grande convenance de ton, contre le privilège d'une Église subventionnée. Le pasteur répète presque textuellement certaines parties de sa brochure de 1869; il ajoute seulement quelques considérations sur le devoir de ne pas reculer devant la recherche d'une solution satisfaisante de la grave question des rapports de ces deux puissances.

« On sent qu'il faut absolument l'aborder courageusement et vaillamment, ce problème difficile et redoutable, et ne pas le quitter sans l'avoir résolu. Et quand on vient nous proposer, purement et simplement, la séparation de l'Église et de l'État, ce qui est au fond en pleine contradiction avec le mandat de l'État et ses devoirs, nous avons bien le droit de répondre en bonne logique que ce n'est pas une solution. C'est la négation de toute solution; c'est l'aveu tacite, conscient ou inconscient, n'importe, que l'application du principe est impossible, — c'est un ajournement indéfini, commode pour le moment présent, mais qui nous replonge dans de nouvelles aventures et nous fait courir tous les hasards. Pour nous, nous n'y pouvons voir que le triste errement d'une politique sans boussole et sans règle; la couardise d'un État qui a perdu le sentiment de sa dignité, en se livrant lui-même à l'action lente, mais sûre, d'un clergé envahisseur, qui finira un jour par lui mettre le pied sur la gorge, — et une trahison de ses devoirs en mettant son peuple à la merci du prêtre. »

Cette solution, Genève lui semble l'avoir trouvée, qu'on y regarde bien. D'ailleurs il se montre effrayé de la coalition des dissidents, des ultramontains et des libres-penseurs; il est ému jusqu'aux entrailles et passionne le débat. Henri Fazy avait dit: « Je ferai en sorte qne le libre-penseur donne au pasteur un exemple de discussion calme, modérée et courtoise. » — A quoi Oltramare s'empresse de repartir: « Il y a deux positions fort différentes: celle de l'étrangleur et celle de l'étranglé. Que le

premier, pour arriver à cette opération délicate, prenne sa voix la plus douce, son ton le plus persuasif, et mette des gants blancs, cela va de soi, il est dans son programme; que le second crie, il ne faut pas trop lui en vouloir: on avouera que la position est assez désagréable. » Mais l'Église, en verité, n'allait point être étranglée. L'année suivante, la question, après avoir été débattue dans les Conseils, fut tranchée en faveur du maintien de l'union, à une très forte majorité, le 4 juillet 1880, et a passé dès lors derrière de plus urgentes.

Il nous semble aujourd'hui que les deux champions de la séparation en 1869 et en 1879 parlaient en idéalistes, en doctrinaires, l'un de l'orthodoxie, l'autre de la libre pensée, le pasteur en opportuniste. Oui, Oltramare, placé sur le terrain réaliste, pratique, du lieu, du temps, de l'opportunité, représentait la tradition et vibrait à l'unisson de l'âme populaire. Mais ne confondait-il pas la religion avec l'une des Églises du pays? N'attachait-il pas son action, indubitablement bienfaisante sur la civilisation, trop exclusivement à une certaine relation avec l'État? Avait-il fait avancer la solution théorique pour toute contrée, pour l'avenir? Quoiqu'il en soit, il avait bien compris de quel côté était l'intérêt présent de son pays. Il le sentait: une Église qui a grandi avec la nation, qui en est l'un des organes vitaux, ne se développe pas d'après les principes purement rationnels, elle échappe par son instinct, c'est-à-dire par son existence historique et les forces qu'elle y puise, au doctrinarisme ecclésiastique; elle subsiste par les racines et par l'atmosphère ambiante, et elle durera aussi longtemps qu'elle conservera cette sève propre.

IV

Nous avons vu Oltramare répétiteur d'exégèse depuis 1844. Lorsque J.-E. Cellérier se retira, il fut nommé à sa place par la Compagnie, le 17 février 1854, et prit rang dans la Faculté à la suite de ses anciens maîtres, J.-J. Chenevière et D. Munier, et de ses aînés, E. Chastel et Ed. Diodati [1]. Ses rapports avec ses

[1] Il y vit entrer après lui: E. Naville (1860); A. Bouvier (1862); J. Cougnard (1865); L. Segond (1872); A. Chantre (1881); E. Montet (1885). Ce

collègues ont toujours été excellents, jusqu'au dissentiment grave soulevé entre L. Segond et lui par les procédés de la concurrence que la version du Nouveau-Testament de son émule vint faire à la sienne. On le voyait, là comme ailleurs, l'homme de conscience exact dans l'accomplissement de toutes les obligations professorales, jamais négligent par indifférence ou nonchaloir, toujours prêt à se charger des besognes adventices. Sans être un administrateur-né, il s'acquittait avec soin des fonctions administratives qui lui étaient confiées. Il fut secrétaire de 1860 à 1865. Après la mort de D. Munier, l'autorité de son âge et de son caractère lui valut l'honneur d'être élu par ses collègues, puis réélu doyen tous les deux ans jusqu'à son dernier soupir. Pendant ces dix-huit années, la Faculté a traversé des épreuves auxquelles il était sensible, mais résistait et remédiait avec courage, vigueur et bon sens. Quelques mots, pour n'y plus revenir, sur les destinées de cette petite barque pendant qu'il en a été le pilote.

La loi genevoise sur l'instruction publique ayant été refondue par deux fois depuis 1848, en 1872 (19 octobre) et 1886 (5 juin), il fallait refaire les réglements divers de l'Université et de chaque Faculté. Oltramare prit part à ce travail incessant[1]. — Pour mettre les étudiants français sur le même pied que ceux des Facultés de Paris et de Montauban, il fallut réduire le cycle des cours de quatre à trois ans et, à cet effet, obtenir des autorités compétentes une loi spéciale, qui fut promulguée le 25 septembre 1878. La loi ecclésiastique du 26 avril 1874, faisant dépendre la faveur d'être nommé par le Consistoire « pasteur auxiliaire, » de la présentation d'un grade en théologie genevois ou de titres reconnus équivalents, il devint urgent, pour éviter toute tentation ou toute apparence d'arbitraire, d'élaborer sur cette équivalence des grades un règlement, qui fut duement autorisé le 2 février 1889. Oltramare se montra raide pour le maintien intégral du droit ou du privilège de la Faculté nationale, mais complaisant dans les rapports individuels avec les candidats qui, venus du dehors, désiraient se mettre au béné-

fut lui-même qui désigna, en novembre 1890, son suppléant, E. Martin, docteur en théologie, devenu aujourd'hui son successeur.

[1] Règlements du 16 juin 1874, du 9 septembre 1879, du 26 février 1884, du 31 août 1888.

fice de l'équivalence. — Des cours libres de privat-docents[1] s'établirent spontanément ou furent encouragés. La Bibliothèque de la Faculté fut réorganisée, confiée à la direction immédiate d'un des professeurs, M. E. Montet, et le Catalogue en fut imprimé. En 1876, la Société de lecture ou « Cercle » des étudiants français fut installée dans un nouveau local, voisin de l'université, et munie de ressources suffisantes.

Quant aux rapports de la Faculté avec ses sœurs de l'étranger, Oltramare s'est efforcé de les maintenir sur un bon pied. Il a rédigé ou contresigné des lettres de félicitation, parfois accompagnées de cadeaux, à de vénérables professeurs dont on fêtait quelque solennel anniversaire, par exemple MM. Hagenbach et Stehelin, de Bâle, Schweizer et Fritzsche, de Zurich. Il a porté lui-même nos témoignages de reconnaissance et d'admiration à l'illustre Ed. Reuss, alors que Strasbourg fêtait son cinquantenaire, les 30 et 31 juillet 1879. Au cinquantenaire de Carl Vogt, le 19 mai 1889, il prononçait une allocution aussi franchement religieuse qu'émouvante et bien accueillie.

Dans l'ancienne Académie genevoise, protestante d'esprit, les Églises réformées de France avaient trouvé toujours des amis et des appuis. On permettait à leurs futurs pasteurs de venir faire tout ou partie de leurs études dans la Faculté, sans toutefois les y terminer, de 1815 à 1872. En janvier 1872, le ministre Jules Simon les autorisa, jusqu'à la réorganisation de la Faculté, qui avait été évincée de Strasbourg par la guerre, à prendre le baccalauréat théologique à Genève. Une fois la Faculté de Paris solidement établie, cette faveur nous fut retirée par le ministre Goblet en octobre 1885. Depuis ce moment, nos élèves français vont passer leurs grands examens à Montauban ou à Paris. Par sa correspondance, notre doyen s'est efforcé de rester dans les meilleurs termes avec ses deux collègues de France, notamment celui de Montauban, Ch. Bois, qui avait été un de ses premiers élèves et l'a suivi de peu dans la tombe.

Hâtons-nous de revenir à l'essentiel, c'est-à-dire à son enseignement. Notre professeur d'exégèse donnait un cours d'introduction au Nouveau Testament tout entier. Il en interprétait les principaux livres : les Évangiles synoptiques, le quatrième

[1] A. Naville, A. Sabatier, Ehni, E. Strœhlin, E. Martin, J.-J. Gourd, Bœgner, E. Pétavel, Chantre, E. Montet, A. Porret.



Évangile, les Actes des apôtres, l'épître aux Romains. Il exposait aussi les principes et les règles de l'interprétation ou l'herméneutique, et y ajoutait l'histoire du Canon. Enfin, dans une leçon spéciale d'interprétation philologique, surnommée de « petit grec[1], » il lisait cursivement les autres livres du volume sacré.

Nous parlerons plus loin de son conservatisme en critique.

Oltramare enseignait d'une façon originale et impressive. Non qu'il n'eût des défauts — qui n'en a pas ? — Par exemple, il avait celui des redites. L'apostrophe : « comprenez ! » le mot « point de vue, » émaillaient tous ses discours[2]. Mais que de vraies qualités : régularité parfaite, amour de l'objet, désir ardent de convaincre et entraîner les étudiants ! Il fallait voir le professeur debout, à son pupitre, et abandonnant de temps à autre ses notes pour se livrer à des fugues, des sorties tantôt de l'ancien controversiste, tantôt du chroniqueur du passé, tantôt du prédicateur qui veut attacher le cœur des futurs pasteurs par de forts liens au divin Maître. Il arpente l'estrade, gesticule, lance le mot pittoresque, parfois cru, avec des accents du terroir qui surprennent tout nouveau-venu, mais où l'on ne tarde pas à sentir une vigueur très propre à inculquer la pensée. C'est que nulle part il n'est plus à l'aise, plus lui-même et lui tout entier.

Un critique qui a bonne mémoire a apprécié l'effet qu'il produisait sur ses jeunes auditeurs dans les termes justes que voici[3] :

« Quel genre d'influence l'enseignement de M. Oltramare exerçait-il sur les étudiants de la Faculté de théologie ? — Quelques-uns, les délicats, ceux qui tenaient aux saines traditions de l'atticisme universitaire, ou qui avaient jusqu'alors vécu dans les

[1] Tous ces cours sont intégralement et soigneusement écrits, quoique chargés de notes, et forment des piles de cahiers dont ses successeurs pourraient bien faire un usage utile pour eux et pour les étudiants.

[2] Nous gardons comme un legs précieux un cahier de caricatures piquantes, mais inoffensives, dessinées naguère à l'auditoire par un étudiant affectionné d'ailleurs au maître — qui représentent toutes les aventures du « point de vue. » Pauvre petit rond ailé ! à peine sorti du cerveau de son père, les uns s'efforcent de « le partager, » les autres le laissent emporter sur des terres barbares par les orages théologiques, et c'est après bien des accrocs qu'il revient au logis paternel.

[3] F. Chaponnière, *ibid.*

milieux assez raffinés du Réveil orthodoxe, ne laissaient pas que d'être surpris et même un peu déconcertés par l'allure tant soit peu *seizième siècle* des effusions, d'ailleurs souvent fort sérieuses, de leur professeur d'exégèse. Mais la très grande majorité des étudiants, ceux qui avaient pu être rebutés par les mièvreries d'une piété doucereuse et efféminée, ceux-là surtout qui venant des églises rationalistes de l'Ardèche, du Gard et de la Lozère, ne s'étaient jamais encore trouvés en contact avec un christianisme un peu profond, expansif et conquérant, éprouvaient un singulier plaisir à écouter M. Oltramare, et étaient finalement « empoignés, » comme on dit aujourd'hui, par la virilité de son langage, la sincérité de son accent, l'intensité manifeste de son sentiment religieux. »

A l'enseignement ne se limitait pas l'ardeur du professeur. En tout temps il se montrait l'ami chrétien, le conseiller et le guide des étudiants, stimulant ceux-ci dans leur travail par ses confidences, reprenant ceux-là, ouvrant à tous volontiers son cabinet ou son salon, où il a même fait pendant une saison des leçons pratiques de catéchétique, accueillant avec cordialité ceux qui, devenus pasteurs, repassaient par la vieille cité, collecteurs, jeunes mariés, touristes ecclésiastiques. Ils retrou vaient le même homme, vieilli mais toujours jeune de cœur et témoignant à tous, sans vain étalage, une simple et virile sympathie.

Au reste, il a pu déployer son zèle pour les étudiants dans d'autres cadres que celui de la Faculté : il fut membre assidu et influent du « comité anonyme genevois pour les intérêts du protestantisme français » dit, par abréviation, « comité français, » pendant vingt-cinq années. On le trouve associé à tous les efforts faits pour le développement des études théologiques, un des membres du premier comité du *Compte rendu* ou *Revue de théologie et de philosophie* qui se publia d'abord à Genève avant de s'installer à Lausanne ; un des fondateurs, en 1871, de la « Société des sciences théologiques » à laquelle il apportait quelquefois des fragments de ses commentaires en cours de publication ; plus récemment appelé, par le vœu de ses anciens élèves, à entrer dans celle des commissions de la Compagnie dite de « littérature religieuse, » qui se réunit pour entendre et juger des travaux de cet ordre mensuellement depuis une quarantaine d'années.

Ces efforts divers, d'autant plus louables que ce n'était pas par

goût qu'Oltramare sortait de son intérieur et de son cabinet, méritaient de la reconnaissance. En 1882, la Faculté de Strasbourg lui octroyait en même temps qu'à Etienne Chastel le grade de docteur en théologie [1]. A Genève, on n'attendait qu'une bonne occasion pour une démonstration d'affection, et on la trouva dans le trentenaire de son professorat, qu'on voulut célébrer comme on avait fait pour le 40me anniversaire de celui d'Étienne Chastel, le 7 mai 1879. Donc ses amis, contemporains, collègues, anciens élèves, au nombre d'une quarantaine, se réunirent pour lui offrir un bel album orné de son chiffre en argent et plein de leurs photographies, dans un modeste et fraternel banquet, à l'hôtel Beau-Rivage, le 15 mai 1884. On n'y entendit pas moins de dix-huit toasts, soit en prose soit en vers [2]. Parmi les premiers, on fut particulièrement frappé des paroles d'Antoine Carteret, le tribun populaire, alors président du Département de l'instruction publique qui, après avoir proclamé la haute convenance de maintenir la Faculté de théologie parfois menacée, ne craignit pas de professer son adhésion personnelle à la religion, aussi nécessaire, selon lui, aux nations qu'aux individus. Oltramare saisit l'occasion pour rappeler l'esprit qui, dès l'origine, animait son enseignement, et il le fit dans des termes que nous nous plaisons à reproduire ici :

« Cela a été pour moi une vive jouissance que d'être chargé d'un enseignement qui me mettait en rapport journalier avec la Parole de Dieu et la personne du Sauveur, et qui m'a mis de plus en communion intime avec la vie et la pensée de saint Paul. Je n'ai pas voulu que le professeur fît jamais disparaître chez moi le pasteur et le chrétien. J'ai cherché à ne jamais démolir autrement qu'en bâtissant, afin de ne point porter le trouble dans les consciences et de laisser à tous mes auditeurs un enseignement positif. Tels sont les principes qui ont présidé à mon professorat ; et ce que vous avez sans doute voulu louer

[1] Voici les lignes où sont énumérés les titres qu'on lui a reconnus à cette distinction honorifique : *De ecclesia et litteris optime meritum. novi testamenti in patriam linguam vertendi. autorem doctissimum et elegantissimum. doctrinæ evangelicæ maxime paulinæ scrutatorem sagacissimum. interpretem candidissimum. oratorem gravissimum. eloquentiæ laude et apud populares et apud exteros celebratum.*

[2] Nous reproduisons dans l'Appendice intégralement la pièce de vers de M. Henry Berguer.

et récompenser en moi, c'est une méthode qui a le respect de la conscience et le désir d'élever les âmes en même temps que d'instruire les esprits. »

V

Considérons maintenant les œuvres théologiques du professeur. L'une des principales qui, en même temps, est et restera la plus populaire, c'est sa version du Nouveau Testament[1]. Entreprise difficile et délicate, à laquelle il était préparé par toutes ses prédilections, par ses cours et son premier commentaire.

Longtemps restée fidèle à ses traditions, même après l'échec de la plus récente de ses versions officielles, en 1835, la Compagnie des pasteurs avait fini par comprendre que le travail collectif en ce domaine avait fait son temps et qu'il y fallait renoncer. Elle jugea donc que le meilleur moyen de répondre aux exigences de la situation, c'était d'encourager de son appui une œuvre individuelle, placée sous son contrôle officieux et soumise ultérieurement à son approbation[2]. Elle s'adressa donc au professeur d'exégèse et lui adjoignit une commission de contrôle chargée de revoir les parties successivement achevées de son travail, et de lui présenter au besoin des observations utiles, que le traducteur écouta quand elles portaient sur la forme ou le style. La Commission fit, en mars 1871, rapport à la Compagnie, qui vota, le 21 juillet, l'impression de l'ouvrage à mille exemplaires d'abord et y mit une intéressante préface, datée du 1er mars 1872, et due à la plume du pasteur Jacques Dufour.

La version étant depuis bientôt vingt années entre tant de mains, quelques mots suffiront pour en rappeler la disposition. L'auteur a suivi le texte grec le plus plausible, celui du célèbre Tischendorf. Il l'a divisé en péricopes rationnelles, précédées de sommaires qui, dans les Évangiles et les Actes, marquent en caractères italiques les déplacements et les divers voyages

[1] *Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ, version nouvelle, par Hugues Oltramare, pasteur et professeur de théologie.* Genève. Paris, 1872. In-8°, XI et 517 pages.

[2] *Préface*, p. VI.



de Jésus et de Paul, avec des indications chronologiques, et, dans les épîtres et l'Apocalypse. se distinguent par la netteté et la pénétration de l'analyse.

Quant aux principes de la traduction, ils sont ceux qu'exposait déjà le candidat au Saint Ministère dans l'introduction à sa thèse, et que nous croyons devoir ici rappeler brièvement :

« Qu'est-ce que doit être et s'efforcer de faire la traduction? — D'abord reproduire le sens de l'auteur. C'est le fond qu'il importe de connaître bien avant la forme. Elle doit donc être fidèle et claire. — En même temps, elle doit s'attacher à toutes les nuances du texte, en reproduire les mots, la construction, le tour, autant que le génie de la langue le permet. « Ce sont en effet ces nuances qui rapprochent le lecteur du caractère particulier de l'écrivain, elles le peignent par l'originalité de son style, par ses formes plus ou moins abruptes et ses tours plus ou moins vifs. » — Enfin une traduction est une œuvre littéraire; à ce titre, elle réclame la pureté du langage et la précision des mots.

Mais si le style de l'écrivain sacré est incorrect, renferme des expressions obscures, des oppositions d'idées mal rendues, des mots employés dans un sens nouveau, comment s'y prendra le traducteur? Consentira-t-il à être incompréhensible pour rester fidèle à la lettre? Remédiera-t-il à l'inconvénient par des notes? S'attachera-t-il uniquement au sens? C'est au fond l'ancienne question de la littéralité ou de la non-littéralité. « Le traducteur se trouve placé entre la littéralité jointe à l'obscurité et la non-littéralité jointe à la clarté. Je pense qu'il ne doit se prononcer *a priori* ni pour l'une, ni pour l'autre, mais qu'il doit faire tous ses efforts pour les concilier. »

« Il ne faut jamais qu'une traduction devienne paraphrase ou commentaire. N'oublions pas que les lecteurs sont des êtres intelligents. On peut donc être tantôt un peu moins clair qu'on ne le désirerait, parce que pour l'être complètement, on s'éloignerait trop du littéral ; tantôt un peu moins littéral, lorsqu'en s'astreignant à la lettre, le passage ne serait pas compréhensible. Si la phrase de l'original est trop obscure, il convient d'être littéral, et de recourir à une note. Enfin il ne faut jamais être équivoque. »

« Quant aux incorrections de style... elles nuisent quelquefois singulièrement à l'intelligence d'une phrase. Il faut les faire disparaître, lorsqu'il y a gain de clarté, mais il faut laisser l'incorrection, si le changement est disproportionné avec le gain... Il est ainsi une foule de détails laissés au tact du traducteur. »

Dans la préface, la Compagnie rend justice tour à tour à la persévérance du traducteur — à sa préoccupation d'employer le mot propre — à sa légitime recherche de la popularité.

« Ce que nous pouvons dire comme témoins de son travail, c'est qu'il n'a jamais cessé d'affronter les difficultés avec l'énergie de la persévérance et les ressources d'un savoir incontesté.»

« M. Oltramare a tenu compte des habitudes du lecteur et de cet instinct respectable qui porte bien des fidèles à désirer que toute version de la Bible se conforme autant que possible au style des versions antérieures. Il n'a pas pensé toutefois qu'il fût bon de s'asservir à un principe de condescendance, dont l'abus finirait par être préjudiciable à l'édification elle-même. Il a cherché le mot propre, l'a préféré sans hésitation au synonyme convenu, lorsque la clarté ou l'entière vérité l'exigeait. »

« Il s'est rapproché du littéralisme absolu, sans viser à l'obtenir au détriment de la clarté, et tout en sentant, comme les traducteurs de 1805 et de 1835, l'importance d'une diction correcte, il n'a pas craint de chercher un style populaire. En s'imposant le devoir d'une fidélité sévère, il n'a pas estimé que la version la plus fidèle dût être celle qui conserve des tournures hellénisantes, qui fait ressortir à tout prix l'étymologie et perpétue dans un idiome vivant des locutions surannées. Il s'est dit que le droit et le devoir du traducteur qui a cru comprendre des termes mystérieux aujourd'hui, lumineux il y a dix-huit siècles, c'est de rendre aussi clairement que possible le résultat net de ses recherches consciencieuses.»

En encourageant l'auteur, la Compagnie avait acquis le droit de publier la version ; elle le partagea avec la « Société biblique protestante de Paris ; » plusieurs éditions parurent successivement en divers formats. En tête de la troisième, en 1876, sont indiqués vingt-cinq passages corrigés par l'auteur dont aucun n'est de ceux qu'avait discutés la critique. Oltramare ne se rend pas, mais ne meurt pas non plus.

Toute version nouvelle et marquante est l'objet d'un examen et de jugements un peu passionnés dans un sens ou dans l'autre. Comme c'est le pain spirituel dont on se nourrit, chacun a le droit et éprouve le besoin de dire le goût qu'il y a trouvé. Celle-ci souleva d'abord dans nombre de journaux religieux un concert de critiques inspirées par le souci dogmatique plutôt que par la préoccupation scientifique et littéraire, plus impartiale et désintéressée. A cette suite d'attaques assez semblables,

Oltramare opposait coup sur coup les mêmes réponses. De là une polémique prolongée à travers bien des numéros de ces feuilles, jalouses de se montrer courtoises ou d'avoir de la copie. Les attaquants furent : L. Pilatte, dans *L'Église libre;* O. Cocorda, dans la *Rivista cristiana;* W.-J. Lowe, collaborateur de la version darbyste (Vevey, 1872), qui lança un vrai réquisitoire dans les *Remarques sur les versions nouvelles du Nouveau Testament, et en particulier sur celle de M. le professear Oltramare,* et s'attira une vigoureuse réplique dans la brochure : *Version nouvelle du Nouveau Testament; réponse à M. W.-J. Lowe, par H. Oltramare.* 1873, qui représente les principaux arguments de la défense. reproduits presque textuellement dans les discussions ultérieures. Plus tard, nouveaux tirailleurs : Barry, dans *L'Évangéliste de Nîmes*[1]*;* Borloz, dans *L'Église libre*[2]*;* enfin et surtout H. Narbel, dans le *Journal évangélique du canton de Vaud*[3].

Il serait fastidieux de suivre les combattants, s'administrant sur les mêmes terrains les mêmes coups. Groupons donc les arguments brandis de part et d'autre, et laissons à ceux des lecteurs qui font de cette belle version un usage journalier, à les apprécier à leur juste valeur.

On relève d'abord avec une pruderie toute classique certaines « expressions vulgaires, » telles que, par exemple : « Ne bredouillez pas » (Matth. VI, 7), « mettre le grappin sur vous » (1 Corinth. VII, 35), « se glorifier de ce qui n'est que grimace » (2 Corinth. V, 12), « éminentissimes apôtres » (2 Corinth. XII, 11), « vous regardez à l'air ! » (2 Corinth. X, 7), « c'est un homme flasque » (2 Corinth. X, 10), etc.

Oltramare se tait sur ce grief. Quant à nous, vraiment, nous serions enclins à justifier ces familiarités ou ces hardiesses, qui rendent bien le style épistolaire de Paul et qui sont, dit M. Chaponnière, « tout au plus des taches microscopiques qu'on pourrait enlever d'un léger coup de grattoir. »

Voici qui est plus grave. Les critiques du bord dogmatisant sont unanimes à reprocher au traducteur « des préoccupations dogmatiques » qui sentent le vieux levain de l'arianisme, du socinianisme même, et l'habitude d'affaiblir les textes favorables à

[1] Dans six numéros, du 23 novembre 1876 au 8 mars 1877.
[2] Dans quatre numéros, du 20 avril au 23 mai 1877.
[3] Dans treize numéros, de février à juillet 1879.

la déité du Fils. « Dans la traduction de la généralité des passages qui se rapportent à la divinité de Jésus-Christ, on sent le même esprit, on retrouve la même empreinte. » Contre cette accusation, Oltramare — nous le verrons tout à l'heure — se redresse avec la fière conscience de ses loyales intentions. Et il s'efforce de justifier, au point de vue strictement exégétique, la justesse de l'interprétation qu'il a fournie des passages topiques, tels que Jean X, 30; Romains IX, 5; Colossiens II, 9; Philippiens II, 6; 1 Timoth. III, 16; Tite II, 13; 1 Jean V, 20. Sa réfutation est digne d'être très écoutée. Un critique évangélique[1], tout en s'associant avec réserve à l'impression reçue par ses confrères, ajoute : « Dans un certain nombre de cas, nous croyons pour notre part qu'il a été plus fidèle au texte original et à la pensée des écrivains sacrés que ne l'ont été Martin et Osterwald, par exemple. » Et plus loin : « Il ne s'est écarté de la traduction consacrée par l'usage que pour suivre une interprétation adoptée avant lui par beaucoup de commentateurs très évangéliques. »

Le plus important et le plus controversé de ces passages de la version est celui qui ouvre le quatrième Évangile (Jean I, 1): « La Parole était avec Dieu et la Parole était dieu. » On en a fort voulu au traducteur dans le camp orthodoxe pour ce petit *d*, et lui-même y attachait d'autant plus d'importance qu'il lui en avait coûté davantage de rompre ainsi avec une longue et impérieuse tradition, et qu'il ne l'avait fait que pour de bonnes raisons, selon lui d'ailleurs parfaitement ajustées à la vraie orthodoxie. Écoutons d'abord la protestation de sa conscience littéraire :

« Ce n'est pas sans de nombreuses hésitations et même sans lutte intérieure (qu'on veuille bien le croire) que nous avons écrit : *la Parole était dieu*. Nous connaissons la puissance que les habitudes exercent sur les esprits, surtout en matière religieuse, et nous aurions bien voulu échapper à ce petit *d*. Mais la conscience est un impitoyable tyran. Plus nous y avons réfléchi, plus le sens et la forme se sont imposés à nous; il nous a fallu céder, parce que, en conscience, nous ne croyons pas qu'on doive écrire autrement. »

Voici maintenant, sous la forme la plus brève qu'il lui ait donnée, son argument scientifique maintes fois reproduit :

[1] F. Chaponnière, *ibid.*

« On nous a appris, dès notre enfance, que *Dieu* s'écrit avec une majuscule toutes les fois qu'il s'agit de l'Être suprême, et l'Académie n'a pas encore changé cette orthographe. Or Dieu désigne la personne du Père, comme le dit Jean VI, 23 : « C'est lui que le Père, *savoir* Dieu, a marqué de son sceau. » Il en résulte que si l'on écrit « la Parole était *Dieu*, « l'on identifie ainsi la Parole et Dieu, le Fils et le Père, ce qui n'a d'autre sens au point de vue dogmatique que de nier la distinction entre ces personnes : on déclare que la Parole n'est autre que Dieu même ; c'est du pur sabellianisme. La traduction « la Parole était *dieu* » est la seule au contraire qui puisse exprimer la pensée orthodoxe, puisque seule elle peut signifier en français que la Parole était de nature ou d'essence divine. Elle identifie les natures, non les personnes. »

Il insiste ailleurs sur l'absolue convenance de traduire le *Theos* grec, sans article, par *d*ieu, et de réserver le grand *D* (*D*ieu) pour le nom avec l'article *ho Theos*.

Tous les orthodoxes n'ont pas d'ailleurs réprouvé également le petit *d*. Voici comment s'exprime M. Chaponnière : « Nous nous sentons pressé de dire que la traduction : « la Parole était dieu » avec un petit *d*, qu'on a tant reprochée à M. Oltramare, a pourtant le mérite de maintenir la distinction des personnes dans l'unité de l'essence divine et de prévenir une confusion fâcheuse (entre *Dieu* comme nom propre, et *dieu* comme attribut) que la traduction courante doit créer presque forcément dans l'esprit des lecteurs peu cultivés. » Et l'un de ses correspondants s'engage à son tour dans le débat : « Étant donnée l'uniformité du grec, tout traducteur a le droit de mettre partout des majuscules ou partout des minuscules, ou de varier, s'il a des raisons pour varier. Quoiqu'il en soit, ce seront toujours des raisons dogmatiques qui décideront, dans l'esprit des exégètes et des traducteurs, du caractère majuscule ou minuscule à donner à la première lettre de *theos*... Vous faites bien de maintenir votre petit *d*, puisque vous êtes convaincu en votre âme et conscience que vous êtes d'accord avec la pensée de Jean, mais vous pouvez sans forfaiture aucune autoriser une publication de votre version avec le *D* majuscule dans le passage controversé : ce n'est pas une infidélité, c'est une différence d'appréciation. »

Le tort d'Oltramare dans cette discussion, selon nous, est de n'être pas resté sur la défensive, position forte, et d'avoir pris une offensive malheureuse. A l'inculpation d'arianisme lancée témérairement contre sa version, il a voulu riposter par celle

de sabellianisme, accusant de cette hérésie les uns après les autres, avec une fatigante monotonie, tous ceux qui se prononçaient pour le grand *D*. A quoi ils répondaient non sans raison, d'abord qu'on n'est pas sabellien malgré soi, puis qu'étant trinitaires, ils étaient parfaitement dans leur droit en appelant *D*ieu le Fils aussi bien que le Père, car les trois personnes unies par la même essence ont part à la même dignité[1].

Sortons maintenant du cliquetis de ce débat presque byzantin et considérons au travers des passes de l'attaqué son caractère fortement marqué. On ne laisse pas que d'être frappé de sa ténacité, de son infatigable persistance dans son dire. En pareille occurrence, Reuss se complaisait à garder un silence un peu dédaigneux, et s'en trouvait bien, écrivait-il à son ami de Genève, comme pour l'engager à faire de même. Mais le traducteur croyait qu'il y allait de son honneur autant que de son intérêt. Et dans le fait on ne peut méconnaître que dans cette âpre et incessante escrime il a souvent mis la galerie de son côté en produisant en pleine lumière sa noble sincérité. Voici comment il caractérise la méthode de ses adversaires :

« Ils ont pour juger une version un procédé aussi simple qu'expéditif. Leur présente-t-on une version, ils l'ouvrent, la feuillettent et vont chercher certains passages relatifs à leur dogmatique sur Christ. Si ces passages sont traduits dans leur sens, la traduction est fidèle ; sinon, le traducteur est accusé d'avoir cédé à des préoccupations dogmatiques : son œuvre est condamnée. »

« Cette méthode est fort commode, à coup sûr, mais singulièrement arbitraire. Essayons de le montrer. »

[1] Si la plupart ont trouvé novateur téméraire notre écrivain, il en est qui l'ont jugé timide : qu'on lise par exemple ce fragment d'une lettre inédite d'Amiel :

« Pourquoi le récent traducteur du Nouveau Testament persévère-t-il dans cette vieille et fautive interprétation du texte, qui prolonge l'erreur du troupeau ; pourquoi met-il encore *don des langues* et *prophétie* lorsqu'il est démontré par le contexte même que *le parler en langues* ou glossolalie n'est nullement un idiome surnaturellement appris, ni même un langage, mais une sorte de vocalise extatique, de chant inarticulé (1 Corinth. XIV, 2, 6-9, 14, 23), propre à cette époque de l'exaltation religieuse — et que, en grec, *prophétie* n'est exactement et littéralement que prédication (voir le même chapitre 3-5, 12-17, et surtout 18, 19 et 31, 32)? Cette superstition de l'erreur consacrée est-elle respectable?.....»

Et voici comment il peint la genèse de sa version :

« Nous y avons travaillé pendant plusieurs années, avec prière et en toute conscience, y consacrant le temps que la double charge du pastorat et du professorat nous laissait libre. Cette lenteur ne surprendra pas ceux qui sont un peu familiers avec les difficultés qu'un semblable travail présente, pour répondre aux besoins légitimes et aux justes exigences des hommes religieux.....

« Ajoutons à toutes ces difficultés la nécessité imposée au traducteur de se tenir constamment en garde contre lui-même et de faire abstraction de ses préférences pour s'abandonner tout entier à son texte, afin de ne pas introduire dans la parole de Dieu ses pensées propres, quand il ne doit reproduire que celle des auteurs sacrés. Nous n'avons donc pas craint de mettre à notre travail de la lenteur, afin de tout faire avec maturité et de ne rien faire avec précipitation. »

Écoutez-le encore :

« Tout mon désir, dans ce débat, a été non de justifier simplement ma traduction, mais de profiter de l'occasion qui se présentait à moi d'exposer publiquement et aussi nettement qu'il m'était possible la vérité évangélique, afin d'y gagner mes lecteurs. J'imagine que mon travail n'a pas été sans fruit. Si je n'ai pas eu le bonheur de vous convaincre, du moins j'ai eu celui de faire tomber des préventions contre mon œuvre, ce qui est une grande bénédiction déjà que Dieu m'a accordée ; le reste est dans sa main, et appartient à la méditation solitaire, à cette étude et à cette réflexion intimes que nos débats ne provoquent point, mais qui sont toujours fécondes sous son regard. »

Il y a tant de candeur et de vivacité dans ses déclarations qu'elles arrachent à ses adversaires eux-mêmes des témoignages flatteurs :

« S'il veut bien corriger son œuvre, il nous donnera une version vraiment remarquable, qui joindra à une forme littéraire pure, concise, originale, attrayante, un fond irréprochable. Telle qu'elle est aujourd'hui, elle possède de grands mérites qui font regretter ceux qui lui manquent. Elle restera, ne serait-ce que comme œuvre littéraire, et, sans chercher à prévoir ses destinées, on peut lui prédire un vrai succès auprès de nos futurs traducteurs et réviseurs, qui aimeront à la consulter et ne le feront pas sans fruit[1]. »

[1] Pasteur Barry.

« Par ses qualités, auxquelles nous n'avons jamais refusé un légitime hommage, aussi bien que par les lacunes qu'il a fallu relever, elle est bien l'ouvrage de *quelqu'un*. D'autres traductions se ressentent d'être des entreprises collectives, et l'on peut du plus au moins, en les appréciant, faire abstraction des auteurs. On peut parler de la version de *Genève*, de la version de *Lausanne*. Celle-ci restera toujours la version Oltramare[1]. »

Une voix moins individuelle, par conséquent plus autorisée que les précédentes, est celle du rapporteur officieux de 1884, Ad. Monod, pasteur à Carcassonne :

« La version d'Oltramare, considérée relativement aux versions littérales, pourrait s'appeler en plus d'un endroit une version libre. C'est une œuvre originale, longuement mûrie, et dont à beaucoup d'égards on ne saurait dire trop de bien.....

« Quant à l'interprétation, la traduction des épîtres de saint Paul, prise, comme il convient, dans son ensemble, n'avait jamais été égalée en France. Partout on sent l'exégète ; nous dirions même qu'on le sent trop.....

« Au point de vue littéraire, M. Oltramare a de très heureuses rencontres, mais quand il en fait de mauvaises il tombe de haut... Cette version est ennemie de la médiocrité : elle est excellente ou pire. »

Après ces demi-éloges, on aime à recueillir le franc et plein encouragement d'E. Reuss :

« J'ai trouvé le moment de voir de plus près votre traduction. Je ne l'ai pas comparée aux anciennes, persuadé d'avance qu'elle serait meilleure. Mais je l'ai comparée en maint chapitre avec la mienne, et je vous dis en toute vérité et humilité que je vous donne la préférence. Je m'y attendais sans doute ; cependant ce n'est qu'en mettant l'une à côté de l'autre que j'ai constaté combien il me manquait de dextérité dans le maniement de la langue française. Je vois mieux que jamais que l'exégèse n'est pas tout, mais qu'il faut aussi posséder à un degré supérieur le génie de la langue, surtout quand il s'agit d'une langue qu'on n'a pas sucée avec le lait maternel. Allez, je ne vous ferai pas concurrence, si tant est que j'arrive jamais à voir la mienne imprimée... »

Il convient ici de mentionner, bien qu'elle n'ait pas eu de

[1] Pasteur Narbel.

suite, une proposition, j'allais dire une invitation qui lui fut adressée en 1878 par un de ses anciens élèves, fort bien intentionné, M. le pasteur Jules Pfender, dans un article de « la Revue chrétienne » du 5 juin, et dans une correspondance inédite d'où nous extrayons quelques lignes, parce que l'invitation et la réponse peignent bien la destinée de la traduction et le caractère du traducteur. M. Pfender affirme que (alors, du moins) la majorité orthodoxe de nos Églises ne veut pas de la version Oltramare, ne lui a pas fait et ne lui fera pas bon accueil; et comme lui-même en use et en apprécie tout le mérite, il voudrait que l'auteur permît à un comité de l'adapter au goût de tous. « Votre œuvre paraît exclue, lui dit-il, du domaine de la grande publicité littéraire. Je voudrais tenter de la faire agréer du public français, et je sollicite de vous dans ce but certaines concessions. » Cette ouverture donne lieu à une correspondance où le jeune pasteur se montre compétent et courtois, tandis que l'auteur, croyant avoir affaire à un complice d'une conspiration contre son livre, ne laisse pas que de se montrer défiant, cassant et d'une ardeur qui fait dire à son correspondant : « Ce que j'admire en vous, c'est précisément que vous soyez impétueux comme un jeune homme. » Mais cet impétueux défenseur de sa propre cause ne l'est que par conviction et pour obéir à sa conscience :

« La conscience, c'est la voix de Dieu, et malheur à qui n'écoute pas cette voix ! Tous les succès du monde ne sont rien auprès d'une conscience tranquille, et je me mépriserais moi-même si je m'en laissais préoccuper... Je ne modifierai une phrase de ma traduction que lorsque j'aurai la conscience de m'être trompé. Jusque là, « sit ut est aut non sit. » Je croirais trahir Dieu et son Christ, si j'agissais autrement. Je ne me plains pas de ceux qui par conscience repoussent mon œuvre, j'en suis affligé : voilà tout !..... »

« J'aspire au triomphe par la seule puissance de la vérité. Il y a des triomphes momentanés... l'avenir est à la vérité, parce qu'il est à Dieu et à sa parole. Je suis sûr que mon jour viendra..... »

« Il faut laisser au temps et à l'étude solitaire de faire leur œuvre et de féconder la semence que Dieu nous a donné de jeter. »

Il y a bien des choses que nous admirons dans la version d'Oltramare : d'abord l'intelligence de la pensée de l'apôtre, qu'il a acquise par le travail prolongé accompli pour la commenter, puis la clarté et la vivacité avec lesquelles il a su la rendre :

qualités qui se déploient naturellement aussi dans toutes les autres parties moins difficiles du Nouveau Testament, et qui ne vont pas sans une sorte de divination littéraire. Mais a-t-il atteint la perfection? La peut-on même atteindre dans une entreprise qui traverse tant de difficultés et de chances d'insuccès? Voyez: difficultés intrinsèques tenant à la différence du génie des deux langues, au choix de la méthode, au goût du jour; difficultés d'un autre ordre, résultant des conditions qu'impose au traducteur des livres sacrés l'usage ecclésiastique qu'il s'agit d'en faire. Autre le style qui ne vise qu'à l'exactitude philologique et à cette sorte de mérite littéraire que peuvent apprécier les vrais amateurs, autre, à certains égards, le style que réclame la communauté pour la lecture publique. Plus la traduction sera personnelle et aura les qualités du genre, moins elle sera ecclésiastique, liturgique. L'usage ecclésiastique préfère l'ancien, le traditionnel, les phrases qu'ont entendues les pères, une certaine solennité conférée par l'âge, au nouveau, à l'original, à l'individuel. Il y a d'ailleurs un protectionnisme national ou local se prononçant pour ou contre de tels ouvrages. La revision des traductions anciennes elle-même est soumise à ces conditions autant que la composition d'une traduction faite directement sur les textes originaux. Tout cela rend presque impossible la perfection dans le genre et ne permet guère que le mieux, ou une approximation croissante du bon. A moins qu'il ne se rencontre un génie littéraire absolument supérieur qui entraîne l'assentiment des délicats et force les résistances de l'habitude dans les communautés, on ne saurait espérer l'avènement d'une traduction qui obtienne et retienne longtemps tous les suffrages. Mais c'est déjà beaucoup d'avoir fait un pas dans la vraie voie, et ce pas, assurément, Oltramare l'a fait. On doit une juste estime à tous les savants protestants qui, en pays de langue française, pour une minorité de lecteurs, au travers de tant d'écueils et d'oppositions de parti pris, se mettent encore à ce grand œuvre séculaire. Essayer de rendre plus intelligible et plus attrayante pour tous cette littérature apostolique demeurée sans égale là où il faut illuminer l'esprit et relever le cœur des multitudes, voilà ce qui appelle la reconnaissance. Aussi, nous qui usons habituellement de la version Oltramare, ne lui marchanderons-nous pas la nôtre. Et puis, nous croyons savoir que dans nombre de familles où on lit encore l'Évangile, et pour nombre de chrétiens qui se plaisent à le méditer, cette version est une source de jouissance et un

bienfait. Un témoignage de gratitude rendu en leur nom à la mémoire de l'auteur, n'est-ce pas la couronne la plus durable à déposer sur sa tombe ?

VI

La version du Nouveau Testament était le fruit d'une vaste étude exégétique et comme d'un commentaire latent — c'est même un reproche, étrange à coup sûr, que lui adressaient quelques-uns ; — elle nous conduit aux commentaires proprement dits, qui ont été l'objet des premiers et des derniers labeurs de l'auteur. Le plus connu jusqu'ici est celui sur l'Épître aux Romains. L'histoire en est bien longue puisqu'il l'a occupé quarante-trois années, et a revêtu trois formes successives. C'est d'abord la thèse, un simple « spécimen exégétique » en 1838. Puis la première édition en un premier volume qui n'a pas eu, alors, de suite ; et enfin l'édition revisée et complète en deux tomes, 1881-82[1]. L'avant-propos de celle-ci retrace ces origines et ces péripéties.

« Déjà en 1837, alors que nous étions étudiant en théologie et témoin des débats théologiques qui signalèrent ce qu'on a appelé chez nous « le Réveil, » les enseignements divergents et même contradictoires attribués par les uns et par les autres à l'épître, nous avaient troublé, et ne sachant à qui entendre, nous prîmes la résolution de fermer l'oreille à ces voix discordantes, pour nous adresser à l'écrit lui-même, persuadé que le grand apôtre avait plus d'esprit et de logique que ses interprètes. Dès cette époque, cette épître n'a cessé de faire l'objet de notre étude, et finalement le jour s'est fait à nos yeux.

« En 1843, nous publiâmes un premier volume de commentaires sur les cinq premiers chapitres, jusqu'au verset 11. Nous dûmes suspendre notre

[1] *Commentaire sur l'Épître aux Romains.* Tome premier, 1881, in-8°, IX, 530 pages. Tome second, 1882, in-8°, 627 pages. Genève, Cherbuliez, éditeur. Paris, Fischbacher.

Le tome premier comprend : Avant-propos. Littérature de l'épître. Introduction. Commentaire. I. l'Évangile. I, 8 — V, 21.

Le tome second comprend : II. La vie nouvelle, VI, 1 — VIII, 39. III. Position d'Israël en face de l'Évangile, IX — XI, 36. IV. Exhortations morales, XII, 1 — XV, 13. Fin de l'Épître, XV, 14 — XVI, 27.

publication, parce que des charges nouvelles nous furent imposées, en sorte que nous ne pouvions plus consacrer à ce travail que nos heures de loisir. Ce contretemps nous affligea d'abord ; plus tard, nous nous en sommes félicité. Cette lenteur forcée nous a été fort utile : elle a mûri notre pensée, accru notre expérience, élargi le cercle de nos connaissances, elle nous a surtout appris à ne pas vouloir marcher trop vite à la solution des problèmes, à revenir souvent en arrière, et à remettre maintes fois notre ouvrage sur le métier ; enfin, elle nous a permis de le contrôler sévèrement à la lumière des savants travaux qui ont paru durant ces dernières années. [1] »

Oltramare excuse ou justifie, il fait même estimer sa lenteur dans de touchantes paroles :

« ... Nous nous sommes complu dans cette lenteur qui transformait les heures de travail en heures pleines d'édification et de charmes. Ce tête-à-tête avec l'apôtre, cet entretien toujours interrompu, mais toujours repris *con amore*, dans lequel il nous était donné de pénétrer lentement, mais de plus en plus intimement dans ses pensées et dans les émotions de son cœur, nous le faisait aimer, et nous a inspiré une grande vénération pour ce penseur profond, ce chrétien dévoué, ce vaillant homme de Dieu. Ses enseignements, pleins de vérité et de cœur, ont fortifié nos convictions chrétiennes et produit en nous une paix de conscience inaltérable. Que de bien sa parole nous a fait ! C'est avec un sentiment de regret que nous avons vu arriver le terme de notre travail, et en nous séparant de notre œuvre pour la livrer à la publicité, nous ne demandons à Dieu qu'une chose, c'est que la parole de l'Apôtre soit pour nos lecteurs, comme elle l'a été pour nous, une source abondante de lumière, de joie et de paix [2]. »

Disons au préalable quels sont à ses yeux les principes ou les règles d'une bonne exégèse. Il les indiquait déjà dans l'introduction de sa thèse, et il y est demeuré constamment fidèle. Le premier : supposer connu tout ce qui appartient au dictionnaire et à la grammaire, tout ce qui ne présente aucune difficulté. — Le second : n'accepter rien que sur des raisons explicites. Les décisions passent, les raisons restent. Ce qui conduit à cette conséquence, que « l'exégète doit s'abstenir autant que possible de tout motif fondé sur des idées dogmatiques contestées. » — Le troisième : « Il doit citer les opinions des auteurs précé-

[1] *Commentaire sur l'Épître aux Romains.* Tome I. Avant-propos, p. X.
[2] *Ibid.*, p. XI.



dents ; » c'est un devoir de conscience et d'impartialité. Au reste, le commentaire est « une œuvre scientifique » du ressort du théologien, ce qui n'empêche point qu'il ne porte « des fruits pour les chrétiens. »

Voici l'ordre qu'Oltramare suit habituellement dans son exposition, soit de l'épître aux Romains, soit des épîtres de la captivité. Cet ordre régulier témoigne de la réflexion qui a présidé à la composition de ces cinq volumes; mais il n'échappe pas à l'uniformité, inévitable revers d'une qualité scientifique. D'abord *la bibliographie*, la littérature très complète de la matière; et même dans l'épître aux Romains, celle de chacun des fragments importants auxquels les théologiens se sont particulièrement attachés. Puis l'*Introduction*, traitant toutes les questions historiques et critiques, chacune à sa place convenable. Enfin le *Commentaire* proprement dit, divisé en parties et subdivisé en paragraphes avec des sommaires, de sorte que, au premier coup d'œil, on se fait une idée claire et juste du plan.

Le commentaire commence par le texte et la traduction de chaque verset ou groupe de versets avec une analyse philologique serrée des mots et du sens. Suit une discussion ample de toutes les opinions anciennes et modernes sur l'interprétation exacte de la pensée de l'apôtre, terminée par celle même de l'auteur. De temps à autre, il s'arrête pour jeter un coup d'œil rétrospectif sur « la suite des idées, » le raisonnement, et présenter ainsi un résumé doctrinal. Cela repose les yeux et l'esprit, et l'on se prend à regretter que l'écrivain n'ait pas pu faire ce que faisait le professeur dans ses cours, se débarrasser de ce fouillis d'érudition et ramasser son œuvre dans un exposé continu et simplifié de la pensée de l'apôtre. Au bas des pages, des notes, parfois bien longues, tantôt sur le texte originel et les variantes, tantôt sur quelque point spécial, tantôt sur les questions dogmatiques, soulevées chemin faisant par le grand théologien du premier siècle. Peut-être le lecteur eût-il préféré qu'elles fussent exclusivement réservées pour l'un ou l'autre de ces divers offices.

L'introduction [1] du commentaire de 1881-1882 nous renseigne

[1] L'introduction comprend les 8 § suivants : 1. Authenticité et intégrité. 2. Date, lieu, langage. 3. Occasion et matière. 4. Plan et nature de l'écrit. 5. But de l'épître. 6. Église de Rome : ses origines. 7. Sa composition. 8. Sa tendance religieuse.

abondamment sur l'Église de Rome et sur la portée de l'épître qui lui est adressée. Au dire d'Oltramare, c'est une communauté très jeune, qui date d'environ une année et est encore en formation. Elle n'a nullement été fondée par Pierre, et tout ce qu'on rapporte de lui et « de l'épiscopat qu'il y aurait exercé pendant vingt-cinq ans, n'est qu'une fable démentie par l'épître. » En réalité, elle l'a été par les amis de Paul, Aquilas et Prisca, au milieu surtout de ces Grecs qui affluaient dans la capitale. Oltramare soutient, contre Mangold, que la majorité est ethnico-chrétienne, c'est-à-dire composée de païens convertis, attachés, sans en avoir la pleine connaissance, à la doctrine paulinienne.

Quant à l'épître, notre commentateur en fixe la date au printemps de l'an 58, et en soutient l'intégrité, contre ceux qui en voudraient distraire les deux derniers chapitres, avec la doxologie et les nombreuses salutations qu'ils renferment. — Pourquoi cela ? dit-il. Paul n'a-t-il pas pu compter à Rome bien des disciples qu'il s'était acquis en Grèce ? Et n'a-t-il pas dû les saluer avec cet empressement ? Car il avait l'intention d'évangéliser l'Occident, en prenant pour nouveau quartier-général la grande cité, et de ménager un bon accueil à sa personne autant qu'à son enseignement.

Voyez en quels termes graves le commentateur signale les caractères de l'épître, et en relève la majesté :

« Cette lettre, fort développée, est une œuvre magistrale. L'apôtre, avant de la dicter, l'avait ordonnée d'avance, tout entière, dans son esprit, et s'y était préparé dans le recueillement de la méditation. Nulle polémique n'y vient troubler la sérénité de son sentiment religieux. Dans les passages où il est appelé à adresser des reproches à « ses frères selon la chair, » une émotion sympathique l'anime, pendant que son regard demeure fixé sur les principes. Il annonce l'Évangile en le mettant directement en rapport avec les besoins universels et imprescriptibles que le péché fait naître dans la conscience humaine, le posant ainsi sur son vrai et éternel fondement, et le présentant comme « la puissance de Dieu pour le salut, » en face de l'impuissance de l'homme. Il le montre répondant aux besoins de pardon et de grâce, de régénération et de force, de réconciliation et de paix avec Dieu, d'espérances éternelles, qui travaillent en tout temps, en tout lieu et en toute nation, les âmes labourées par le péché, soumises à son empire et ayant perdu, avec la sainteté, le bonheur des cieux. Il expose le plan éternel de l'amour de Dieu pour le salut de l'humanité, réalisé, au temps voulu, par la vie et par la mort de Jésus. Il

ne quitte jamais le terrain religieux, pas même dans les passages où il aborde les considérations les plus élevées, et s'abandonne à la plus haute contemplation. On sent toujours que c'est le chrétien qui parle, l'apôtre qui évangélise, non le docteur qui spécule : c'est des profondeurs d'une foi mystique et d'une vie religieuse que tout jaillit. Cette épître, qui est en même temps une sorte de manifeste, est pour le chrétien comme pour l'Église un guide sûr — pour le pasteur et pour le théologien une source intarissable d'instruction — pour tous un trésor inappréciable [1]. »

Réfutant les idées de Baur et de son école, il nie que l'épître soit dirigée contre des adversaires du dedans ou du dehors, qu'elle soit provoquée par un état de trouble réclamant l'intervention de l'apôtre, enfin qu'elle ait pour visée sa justification personnelle. Non, c'est un fruit de sa pure initiative, sans doute, c'est un manifeste, mais, avant tout, c'est une prédication d'appel. Laissons parler ici l'auteur :

« Un fait se dégage assez nettement de l'examen du plan et du contenu de cette épître, c'est qu'elle n'a pas été provoquée par des attaques provenant de l'extérieur, ni par des dissensions intestines, ni par une opposition contre les principes religieux et universalistes de Paul, en un mot par un état intérieur particulier et plus ou moins grave de cette Église. La lettre n'est point un écrit *polémique*, ni *polémico-conciliatoire*, ni *apologétique*, elle est entièrement due à l'initiative de l'apôtre et le résultat de ses projets et de ses vues sur l'Église de Rome, relativement à son évangélisation prochaine en Occident...

« Que Paul fasse connaître dans cette lettre, souvent d'une manière didactique, l'Évangile tel qu'il l'a conçu, et qu'on y puisse trouver ainsi les éléments d'une dogmatique paulinienne, cela est certain ; mais que la lettre elle-même puisse être envisagée comme un Compendium dogmatique, une sorte de traité de théologie chrétienne, cela ne nous paraît pas admissible... On retrouve dans cette lettre, non le ton ou la manière du docteur qui développe un système *in abstracto*, mais bien celui d'un apôtre qui cherche à amener les âmes à Christ. Paul ne spécule pas, il évangélise ; il n'expose pas un système de manière à en faire ressortir la logique, la vérité et la beauté : il prêche...

« Cette lettre est *une prédication éloquente et vivante de l'Évangile*, longuement méditée par l'apôtre, témoin ce plan si bien ordonné et si bien suivi, le fruit mûri de son expérience, de sa pensée et de toute sa vie religieuse.

Disons enfin que c'est une *prédication d'appel*. Paul s'adresse à des hom-

[1] *Ibid.*, p. VII-VIII.

mes soit juifs, soit païens, déjà passés au christianisme, néanmoins il leur parle comme s'il avait affaire à un auditoire mêlé de convertis et d'inconvertis. Quand il établit son thème, il parle comme s'il avait devant lui des juifs ou des païens qu'il veut convertir...[1] »

Comment est-ce qu'est conçue et exposée la doctrine de l'apôtre ? C'est ce que nous dirons quand plus loin nous rapporterons les idées du commentateur, qu'il identifie candidement avec celles de l'apôtre lui-même. Ici, bornons-nous à indiquer ce qu'on peut appeler les nouveautés, négatives ou affirmatives, qui distinguent son commentaire parmi d'autres, et ont suscité le plus grand nombre ou de critiques ou de témoignages d'assentiment.

En général, Oltramare discute et écarte l'interprétation orthodoxe en termes formels, quoique toujours modérés. Mais il ne nie que pour affirmer, et c'est avec une conviction motivée qu'il explique à sa manière la pensée de saint Paul sur les trois grandes questions du salut — du péché originel — de la prédestination.

Quant au salut, le mot grec apolytrôsis que l'immense majorité des versions et des commentaires rendent par *rachat, rédemption,* il le traduit, lui, par le mot *délivrance,* qui n'implique pas l'idée d'une rançon payée pour le pécheur, et il s'efforce d'établir que tel est bien le sens et l'usage du mot grec dans la littérature contemporaine. « Nous avons, dit-il, passé bien des heures à compiler et à examiner tous les passages connus où apolytrôsis se rencontre, soit chez les auteurs profanes, soit dans la Bible, et nous pouvons affirmer qu'il n'existe pas un passage — du moins nous n'en connaissons pas un — où *apolytroun* signifie *racheter*, et *apolytrôsis*, *rachat, rédemption*[2].

Dans le passage classique du chapitre V, il ne voit point le dogme traditionnel du péché originel. A notre avis, il ne fait point une part suffisante, autant que semble l'impliquer le texte sacré, à cette hérédité des penchants, antérieure à la liberté de l'individu, qui est si généralement constatée par l'expérience et si fortement accusée par la science d'aujourd'hui.

Où il pense avoir surtout fait une importante trouvaille, c'est

[1] *Ibid.* Iutroduction, p. 58-59.

[2] *Journal évangélique du Canton de Vaud*, du 27 juin 1879. Voir Commentaire, tome I, p. 307 à 313.



dans l'interprétation des passages des chapitres VIII et IX qui ont rapport à la prédestination. « C'est là que le nœud se serrait. Il fallait résoudre cette difficulté. J'ai l'intime conviction que je l'ai résolue sans user d'aucun expédient ni d'aucune échappatoire [1]. » Se séparant résolument des commentateurs, soit calvinistes, soit arminiens, il applique la libre souveraineté de Dieu au choix des moyens de salut, non à l'élection éternelle, en quelque sorte nominative des individus à sauver. C'est ainsi qu'il se flatte d'avoir découvert dans Paul et mis en lumière la synthèse de la grâce divine et de la liberté humaine plus et mieux que ses confrères en exégèse qui, généralement, ont trouvé la première patente, et l'autre tout au plus latente dans les écrits de l'élève des Pharisiens.

Quels jugements a-t-on portés sur le commentaire? Nous sommes loin d'avoir eu toutes les pièces entre les mains, mais nous n'avons pas tardé à voir ou à deviner que si, parmi les recenseurs, les uns ont approuvé, les autres ont repoussé ces nouveautés, c'était qu'ils consultaient leur tendance dogmatique propre, et que les plus impartiaux n'ont pu les trouver ni si nouvelles ni si décisives que le pensait l'auteur. Bornons-nous donc à quelques témoignages.

Deux théologiens germaniques éminents ont remarqué les débuts du jeune exégète genevois. Tholuck, en 1842 [2], E. Reuss, en 1846 [3], approuvent sa méthode, sinon tous ses résultats, et saluent ce réveil de l'exégèse dans la cité de Calvin. Plus tard, Holzmann lui écrivait en date du 28 décembre 1881 : « Les résultats de vos études si profondes et si étendues m'ont inspiré les sentiments les plus respectueux envers vous.» et en juin 1883, sa revue [4] partageait les éloges entre F. Godet et le rival qui l'avait tour à tour précédé et suivi dans cette exégèse toujours recommencée. Schnedermann enfin, privat-docent à Bâle, en 1889 [5], loue son indépendance, son coup d'œil juste, sa vigoureuse réfutation des « modernes anachronismes, » son jugement

[1] *Renaissance*, 16 juin 1882.

[2] Compte rendu de la thèse dans le *Literarischer Anzeiger für christliche Theologie*, 14 mai.

[3] Compte rendu de la première édition du Commentaire, dans *Allgemeine Litteratur Zeitung* de Halle, mai.

[4] *Litteratur zum neuen Testament.*

[5] *Theologische Literaturblatt*, 18 janvier.

sur la question de la prédestination, mais il se demande s'il a suffisamment pénétré dans l'âme de l'ex pharisien « avide de la justice, » et s'il a atteint les hauteurs de sa doctrine sur le Fils.

Parmi les journaux français, nous trouvons deux articles sur le volume de la première édition, en 1844, l'un dans le « Lien » du 7 septembre, l'autre dans les « Archives du christianisme » du 26 octobre, qui voient l'un et l'autre avec satisfaction apparaître dans nos Églises un nouveau fruit de la vraie science exégétique; mais le premier juge sévèrement la forme. Après la seconde édition, MM. A. Sabatier, E. Roberty, Draussin, avec leur compétence respective, louent et remercient, non sans faire leurs réserves diverses.

On sait que maintenant les ecclésiastiques anglais se tiennent fort au courant de la théologie qui s'élabore sur le continent, pour en faire bénéficier la leur propre. Je trouve dans la correspondance d'Oltramare des lettres de quatre auteurs qui lui adressent leurs compliments, même leurs ouvrages. C'est un pasteur wesleyen, Adair, qui lui demande l'autorisation de traduire des fragments importants du Commentaire dans *The Homiletics Magazine*, ce qui paraît n'avoir pas été fait. C'est la veuve de l'unitaire américain Abbot, qui lui fait hommage d'un traité sur Romains IX, 5, de son défunt mari. C'est le recteur anglais E.-H. Gifford qui, dans une lettre en latin, du 31 mai 1882, se déclare pleinement satisfait de la fameuse synthèse de la liberté et de la grâce. C'est un wesleyen, le professeur J.-A. Beet, qui qualifie le commentaire genevois de « splendide addition » à la littérature de l'épître [1], et, dans l'une de ses cinq lettres, ajoute : « Je tiens votre ouvrage en grande estime. Je m'en sers avec mes étudiants et suis aise de le recommander à mes amis. »

Personne, au reste, n'était plus convaincu de la valeur intrinsèque de son travail et n'en espérait davantage le succès, que l'auteur lui-même. Hâtons-nous d'ajouter qu'aux yeux de ceux qui ont connu de près ce chrétien à d'autres égards tout à fait humble, son contentement n'était point immodestie, mais candeur et joyeuse persuasion d'avoir enfin compris l'apôtre, dans l'admiration duquel il se plonge et s'oublie lui-même. Ecoutez-le disant à un visiteur du dehors, qui rapportera leur entretien [2] :

[1] Dans *The Expositor*, août 1885.
[2] Dans *Renaissance*, 16 juin 1882.



« Pauvre Paul ! quelle singulière destinée que la sienne ! être toujours méconnu de ses amis comme de ses ennemis ; attendre jusqu'à présent pour être enfin compris et sortir de ce vaste imbroglio dans lequel on l'a impliqué jusqu'à ce jour, lui, si chrétien, si respectueux de la liberté et de la grâce, si religieux et si profond penseur tout ensemble, si mystique et si logique ! » « J'ai au cœur une joie indicible de l'avoir montré dans sa réalité vivante... »

« Quand le calme sera revenu dans les esprits, mon commentaire sera mieux écouté, étudié, et je finirai par vaincre, j'en ai la foi. Le triomphe, je ne le verrai point, mais que m'importe, je le tiens pour assuré : cela me suffit. »

* * *

A peine le commentaire sur l'épître aux Romains achevé et publié, Oltramare se mit à préparer et écrire son Commentaire sur les épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Ephésiens et à Philémon.

Comment avait-il été amené à la grande entreprise de ce volumineux ouvrage sur les « épîtres de la captivité » qui a occupé ses dernières années et qu'il lui a été donné d'achever ? Il le dit dans l'avant-propos du tome premier, daté du 1er novembre 1890 : « Désireux de contrôler, autant que faire se peut, les résultats nouveaux auxquels nous étions parvenu, nous nous sommes adressé aux écrits qui, dans la collection des épîtres de Paul, ont un intérêt dogmatique et peuvent le mieux nous éclairer sur les idées religieuses de l'apôtre... Nous avons trouvé dans ces épîtres une confirmation du point de vue que nous avons exposé dans notre travail sur l'épître aux Romains. »

La valeur propre de ces épîtres l'y poussait d'ailleurs. « Elles forment un petit groupe particulier dans la correspondance de Paul, et sont un élément extrêmement important pour la connaissance de son Évangile. » Comparées entre elles, elles présentent des ressemblances surprenantes qu'on explique par des hypothèses fort diverses. Mais toutes les trois appartiennent à une situation historique dans laquelle l'ancienne opposition de la loi et de la foi est dépassée. « Il s'agit d'une lutte avec la philosophie religieuse de ces temps, de sorte que les pensées de Paul affectent souvent un aspect nouveau. » Une dernière raison de les examiner de près, c'est que, en Allemagne, depuis 1830, des doutes toujours plus partagés se sont répandus sur leur origine paulinienne, tandis qu'en France elles ont été assez négligées. — Les traiter ensemble est une obligation qui s'impose à

l'exégète, car elles ne sont pas séparables. Écrites pendant la captivité, au même lieu, dans le même temps, en présence des mêmes dangers, sous l'empire des mêmes préoccupations dogmatiques et de la même sollicitude apostolique, portées d'ailleurs par le même messager à des destinataires de la même province, on ne saurait les attribuer qu'à une même inspiration. Aussi Oltramare ne les sépare-t-il pas dans son enquête longue, mais serrée.

Le tome premier a pour objet et sous-titre « l'épître aux Colossiens [1], » et a paru en novembre 1890. L'auteur l'a publié tout entier lui-même et a pu recueillir les premiers échos de l'opinion des gens compétents, avant de quitter ce monde.

Dans la remarquable introduction [2] consacrée soit au groupe des trois épîtres, soit à celle-ci en particulier, il en fixe la date à l'an 62, et aussi le lieu. C'est à Rome que Paul les aurait écrites, affirme-t-il contrairement à l'opinion de beaucoup de commentateurs, qui les font dater de Césarée, pour des raisons que nous croyons soutenables même après sa vigoureuse argumentation contraire.

Les adversaires que vise l'apôtre sont des judæo-chrétiens teintés d'essénisme, épris de ces spéculations sur les anges, la hiérarchie des médiateurs entre le Dieu infini et l'homme, qui séduisaient alors bien des imaginations rêveuses, et du prestige qu'ont pour les consciences orientales les pratiques ascétiques. Si Paul n'a pas fondé cette Église, il la connaît par de sûrs témoignages, et il la veut préserver d'erreurs qui l'arracheraient au Christ et à la simplicité, à l'efficacité seule réelle, seule bienfaisante de la pure foi chrétienne.

Quant à la question d'authenticité, Oltramare ne l'aborde ici que par le côté extérieur, vocabulaire et style, réservant pour le tome second l'examen du côté interne.

Rien ne peut donner une plus grande idée du prix attaché par tous les exégètes à la solution de cette question que les détails minutieux où entrent les « hypercritiques, » les listes qu'ils dressent des mots qu'on rencontre également dans cette épître

[1] Paris, librairie Fischbacher. In-8°. IX et 466 pages.

[2] L'Introduction comprend les 6 § suivants : 1. Lieu et date de la composition des épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et à Philémon. — 2. Méthode. — 3. Église de Colosses. — 4. L'épître. — 5. Les adversaires. — 6. Authenticité.

et dans les autres, et de ceux qui ne se trouvent que là [1]. Il faudrait voir l'attention avec laquelle notre commentateur les suit pied à pied, ligne après ligne, et la vigueur de sa réfutation. Le lecteur est confondu de tant de conscience et de patience de part et d'autre, mais il éprouve un vrai plaisir intellectuel à voir le savant genevois manier une telle faux pour débarrasser de tant d'épines un champ fouillé de si près.

Dans le tome second, nouvelle introduction, non moins ample, non moins instructive que celle du premier [2].

Le commentateur établit, avec un riche appareil historique et critique, que l'épître aux Éphésiens est une circulaire qui a dû faire le tour des cités phrygiennes de l'Asie proconsulaire et passer à Laodicée, puis s'est arrêtée dans la grande ville d'Éphèse dont elle a gardé le nom. « L'épître, nous dit-il, est écrite à un point de vue universaliste... Elle s'ouvre par un prologue fort remarquable, qui est jeté en avant et se détache pour ainsi dire du reste. C'est une vue supérieure et générale, destinée à illuminer d'entrée l'esprit des lecteurs en leur rappelant sommairement les bénédictions de Dieu, telles qu'elles résultent de son plan réalisé en Christ, et tels qu'ils les ont expérimentées. C'est la Révélation, le christianisme exposé en quelques mots... Le but de la lettre est prophylactique [3]. »

De ce beau prologue, que le commentateur a su traduire si remarquablement en découpant en quelques alinéas une phrase trop longue, il s'écrie :

« Peu de lignes, dans les Écritures, renferment un enseignement aussi substantiel et aussi grave. Ce plan éternel de Dieu, ce mystère aujourd'hui dévoilé, n'est rien moins en réalité que la Révélation exposée dans ses traits fondamentaux, l'évangile, c'est-à-dire le christianisme que Paul prêche. On dirait une profession de foi, une déclaration de principes.....

[1] 10 expressions employées rarement dans le Nouveau Testament, 12 qu'on ne trouve jamais dans les autres écrits de Paul, 34 qu'on ne trouve ni dans Paul, ni dans le reste du Nouveau Testament. Mais notre commentateur montre que le même phénomène se rencontre dans les épîtres incontestées.

[2] L'Introduction comprend les § suivants : 1. Les destinataires de l'épître. Critères externes. — 2. Critères internes. — 3. Hypothèse : épître aux Laodicéens. — 4. Hypothèse : épître circulaire. — 5. L'épître : son contenu et sa nature. — 6. Authenticité. — 7. Occasion. But. — 8. Rapport des deux épîtres. — 9. Les parallèles. — 10. Priorité.

[3] Introduction, p. 69.

Si Paul accentue itérativement le fait que c'est « *en Christ,* » dans sa communion que toutes ces bénédictions se trouvent, c'est pour qu'on s'attache fermement à lui et qu'on se garde d'aller chercher ailleurs. En Christ, l'âme des pécheurs possède la pleine satisfaction de ses besoins religieux pour le passé, pour le présent et pour l'avenir — le pardon pour le passé, l'Esprit saint pour la sanctification et perfection présente, le salut pour l'éternité. »

Le commentateur revient maintenant à la question capitale de l'authenticité des deux épîtres congénères, en l'abordant cette fois par le côté interne, et il y consacre plus de trente grandes pages.

Cette question, les siècles antérieurs n'avaient point eu la pensée de se la poser, et il faudrait, plus qu'on ne le fait, tenir pour respectable et probant ce témoignage unanime de la tradition. Mais, depuis le nôtre, l'authenticité a été mise en doute ou niée par de Wette, Mayerhoff, Baur et son école, enfin par Holtzmann, et leurs objections ont cours maintenant partout. Sur quoi reposent-elles donc? Sur deux considérations de l'ordre interne. La première, c'est la différence profonde qu'on remarque, non pas seulement quant au style, entre ce groupe d'écrits pauliniens « de la captivité » et les précédents, ainsi qu'il a été dit, mais surtout quant aux idées. C'est un autre milieu religieux et intellectuel, ce sont d'autres préoccupations dogmatiques, d'autres adversaires visés, une autre théologie enfin. — Le second argument, c'est le rapport qu'on a pu découvrir entre cette théologie particulière et les idées des gnostiques du IIme siècle, même les termes qui leur étaient familiers, Gnose, Sophia, Philosophie, Éons, Plérome, etc.

Si ces rapports sont réels et étroits, comme on le dit, si ce sont les premiers gnostiques, ces philosophes tous enclins à accommoder le christianisme à leurs spéculations arbitraires, qu'on a ici en vue, si c'est le dogme du gnosticisme qu'on a voulu écarter, contre lequel on a voulu prémunir les lecteurs, il est clair que l'auteur ne saurait être l'apôtre du premier siècle, le vrai Paul.

Toutes ces imaginations de la critique, Oltramare les repousse résolument. Qu'on s'en convainque : les épîtres injustement suspectées n'ont aucunement en vue la gnose, très postérieure. Si elles offrent quelques termes qu'on rencontre chez les gnostiques, c'est que ceux-ci les leur ont empruntés ; ils n'ont ni la même portée ni le même sens ici et là. Pourquoi, d'ailleurs, si

ce sont les gnostiques qu'on veut réfuter, s'y prendre d'une façon si indistincte, si molle, là où il eût fallu argumenter serré, poursuivre l'adversaire dans son monde fantastique et trancher dans le vif? Et puis comment entrevoir une métaphysique, une cosmologie opposées à cette théorie gnostique d'Éons divins, agents de la création, médiateurs entre Dieu et l'homme, derrière une doctrine aussi simple, aussi purement évangélique, aussi pleine de Jésus-Christ seul et de son esprit? Oltramare s'y refuse absolument. « Toute cette métaphysique, s'écrie-t-il, ne repose que sur des interprétations où l'on commence par introduire les idées gnostiques, de sorte qu'il n'est pas extraordinaire qu'on les retrouve ensuite. Tout cela est d'importation étrangère. » C'est tout autrement, ajoute-t-il, qu'agit l'auteur de nos épîtres :

« Paul transporte ses lecteurs du domaine métaphysique et spéculatif où de faux docteurs les égarent, dans le domaine religieux et historique qui est le terrain solide, le vrai domaine chrétien ; il les ramène immédiatement à la personne historique du *Fils bien-aimé de Dieu*, à Christ, qui est l'*image de Dieu*, le supérieur des anges mêmes, et à son œuvre rédemptrice, en un mot aux faits religieux, chrétiens, fondamentaux, à la vérité révélée de Dieu. Voilà ce qu'il oppose à la philosophie et aux théories décevantes de la raison humaine. L'idée que nous avons ici une métaphysique chrétienne opposée à la métaphysique des faux docteurs de Colosses est une erreur profonde, qui n'a trouvé que trop de partisans parmi les commentateurs et les a tous radicalement dévoyés de l'enseignement de Paul [1]. »

Ayant ainsi établi, soit négativement, soit positivement, par une comparaison attentive des épîtres de la seconde époque avec celles de la première, quant à la méthode et l'enseignement, leur identité intime, leur caractère également paulinien, notre commentateur conclut à l'authenticité, faussement contestée, et croit avoir victorieusement réfuté les négateurs :

« En somme, l'examen long et minutieux auquel nous venons de nous livrer nous paraît singulièrement favorable à l'authenticité de l'épître aux Colossiens. Quand on voit la manière dont cette épître a été étudiée, épluchée, fouillée en tous sens du commencement à la fin, par tant d'hommes d'une science incontestable, qui ont déployé dans cette recherche tant de

[1] Tome I, p. 134.

talent, d'érudition et d'ardeur pour n'arriver, en fin de compte, qu'à signaler quelques particularités, comme il s'en rencontre dans toutes les épîtres, nous ne pouvons nous empêcher de nous sentir bien affermis dans la pensée que cette épître est l'œuvre de saint Paul. Il faut assurément qu'elle soit bien de lui pour avoir pu supporter victorieusement une pareille épreuve. Du reste, ce résultat était à prévoir. Il concorde avec la tradition ecclésiastique universelle. »

Oltramare passe ensuite à l'examen des rapports frappants qu'offrent les deux épîtres. D'où viennent-ils ? Ceux qui n'admettent pas leur authenticité présentent chacun sa solution. Ici, c'est l'épître aux Colossiens qui aurait servi de canevas à l'autre, ou l'inverse, là on voit dans la première une retouche d'un original perdu, et la seconde ne serait qu'une imitation amplifiée de sa sœur aînée. Oltramare proteste contre ces hypothèses, ces combinaisons aussi arbitraires que subtiles ; il ne saurait admettre ni qu'un texte original se soit perdu, ni que des deux épîtres l'une soit l'original, l'autre la contrefaçon élaborée par un copiste plus ou moins habile, car elles sont sorties, jumelles, de la même plume. Pour le mieux démontrer, il se livre à une étude magistrale de tous les parallèles. Et il déclare invraisemblable, absurde, un « monstrum, » l'opération littéraire qui se serait évertuée à déchiqueter, démarquer, recoudre, lambeau après lambeau, le premier échantillon, pour en faire, avec quelques additions ou quelques retranchements, une pièce nouvelle. De toutes ces hypothèses, l'une dévore les autres. « Quand on voit le travail mental que ces auteurs anonymes supposés auraient dû faire, on a le sentiment très net qu'un tel travail est irréalisable ; il ne peut exister qu'après coup, dans l'imagination d'un savant. Non, on n'a pas affaire à un faussaire, mais à un honnête homme. »

Si les ressemblances des deux écrits ne s'expliquent que par l'identité de l'écrivain, leurs dissemblances réelles s'expliquent à leur tour par la diversité des destinataires, l'un, lettre spéciale à une église, l'autre, circulaire, plus vague et développant une pensée plus vaste et plus haute :

« Les idées religieuses et les idées morales développées dans les deux épîtres reposent sur une conception du christianisme qui est identique et n'est autre que la pure doctrine paulinienne ; mais ce qui rapproche encore singulièrement ces épîtres, c'est que la méthode que Paul suit dans l'une et dans l'autre est la même, une méthode essentiellement



positive. Comme les erreurs que les faux docteurs cherchent à propager dans l'Église reposent sur des spéculations métaphysiques qui, en réalité, n'ont absolument rien de commun avec les idées chrétiennes et leur sont totalement étrangères, Paul les repousse, non pas en prenant ces systèmes à partie, en les discutant et en s'attachant à en relever les erreurs, — comme dans ses précédentes épîtres, où il s'agissait de l'opposition de la loi et de la foi, — mais en se bornant à rappeler à ses lecteurs l'évangile tel qu'il leur a été prêché. Il oppose la révélation positive, les faits religieux et moraux, connus et expérimentés, à ces rêveries spéculatives étrangères et nouvelles..... Cette méthode, la même dans les deux épîtres, établit nécessairement entre elles un rapport intime et profond.

« Toutefois, la nature différente des épîtres se fait sentir. Dans l'épître aux Colossiens, qui est plus individuelle et où la polémique est directe, Paul relève les faits chrétiens que ces doctrines nouvelles heurtent le plus directement et le plus fortement. A cette spéculation transcendante sur les anges, envisagés comme des puissances cosmiques par l'intermédiaire desquels l'homme peut s'élever jusqu'à l'Être absolu, il oppose la *dignité souveraine de Christ sur toutes les créatures, sur les anges mêmes, et son œuvre rédemptrice;* — et à cette prétendue perfection supérieure obtenue par l'ascétisme, il oppose quelques réflexions polémiques, mais surtout le fait, expérimenté déjà dans la régénération, de la perfection par la communion de Christ. Dans la circulaire dite aux Éphésiens, Paul voit les choses de plus haut et il s'élève, dans sa partie dogmatique, à des considérations plus générales et plus vastes, la partie morale demeurant au fond la même dans les deux épîtres... La polémique n'apparaît point. Si la doctrine des novateurs choque de front la dignité souveraine de Christ et son œuvre rédemptrice, elle étend bien au delà, sur le terrain chrétien, son influence délétère. Elle porte la *perturbation dans l'Église*, en renversant les bases de l'unité et en particulier l'ordre que Christ y a établi pour assurer le progrès religieux des saints; elle détruit l'*unité religieuse* établie par la foi en Christ entre les deux partis religieux qui divisent l'humanité, le paganisme et le judaïsme, par un retour à la loi que Christ a abolie; elle attaque le *salut gratuit*, en imaginant que l'homme peut arriver à la perfection et au salut par ses efforts et par ses mérites; elle elle va ainsi jusqu'à porter atteinte au *plan éternel de Dieu* pour le salut des hommes. Tels sont les hauts principes chrétiens auxquels Paul s'élève dans la circulaire, en les posant nettement devant ses lecteurs, et en y joignant, pour la partie morale, comme dans l'épître aux Colossiens, le grand fait moral du dépouillement du vieil homme et du revêtement de l'homme nouveau par la régénération en Christ, que ces théories nouvelles ascétiques contredisent. »

Peut-être Oltramare, dans l'ardeur de son plaidoyer, a-t-il trop laissé dans l'ombre les différences très réelles, sinon radi-

cales, de couleur dogmatique, entre ces épîtres de la captivité et celles de l'âge précédent, différences qui ont déterminé les premiers doutes, puis le courant actuel de la critique négative. Nous nous imaginons qu'il pensait, par la vigueur de sa réfutation, faire sa trouée au travers du bataillon des assaillants ; mais n'eût-il pas été plus fort en concédant davantage? Cela dit, et tout en reconnaissant la science et la finesse déployées par l'attaque, qu'on nous permette d'honorer le courage et la vigueur de cette protestation du bon sens historique et littéraire. Quoi ! l'on imputerait si facilement à des écrits vénérables et vénérés l'anachronisme énorme, la falsification effrontée, l'abus du pastiche, on dresserait péniblement un échafaudage de suppositions étranges sur une base si étroite et si branlante ? Et l'on croirait avoir renversé d'un coup une tradition unanime et séculaire ?

Il est un argument d'une autre sorte qu'Oltramare n'a pas mis en avant, peut-être parce qu'il l'a trouvé trop subjectif et, par conséquent, contestable, mais qui nous paraît fort en soi, pressant et intelligible à tous : c'est celui qu'on peut tirer du génie religieux et moral dont brillent nos épîtres. Qu'on les lise sans aucun parti-pris, pour en subir l'action immédiate. Quelle sublime esquisse du Christ projetée sur les espaces infinis du monde spirituel, dans l'épître aux Colossiens ! Quelle majestueuse philosophie religieuse que celle qui se déroule dans l'épître aux Éphésiens ! Comme la vision de ce plan du salut qui embrasse les deux groupes de l'humanité d'alors, juifs et païens, et les fond en une humanité nouvelle, la chrétienté, un homme nouveau, le chrétien, est digne d'un extraordinaire penseur ! Quel universalisme fier, joyeux, glorieusement solide, si fort audessus de ce qu'en pensait le monde d'alors partout, hormis chez Paul et Jean ! — Et ces conseils moraux sur la vie individuelle et la vie de famille, pénétrés à la fois du souffle du pur idéal et d'une observation si juste et si délicate de la réalité ! En vérité, tout cela n'a pu tomber que d'une plume spirituellement géniale. Or, où donc voit-on un génie capable d'une telle œuvre aux côtés de Paul ou après Paul ?

Quoi qu'il en soit, au reste, de la valeur de ces arguments divers en faveur de l'authenticité, il n'en demeure pas moins qu'Oltramare s'en est montré le robuste champion. Sa défense aura-t-elle du succès? Reuss le croyait et le lui disait : « Les chances sont bonnes, puisque votre critique est conservatrice, et par conséquent le cercle des lecteurs favorables plus

étendu que dans le cas contraire. Seulement, un grand nombre de ceux qui sont du même avis que vous croient n'avoir pas besoin de démonstration. Et pourtant la chose en vaut la peine aujourd'hui[1]. » On peut conjecturer que cela le fera lire au delà du Rhin. Les hypercritiques verront qu'ils n'ont affaire ni à un ignorant ni à un simple réactionnaire, mais à un esprit indépendant, éclairé, et scientifiquement convaincu. L'écouteront-ils ? Un contre-courant se produira-t-il dans les entraînements de la critique ? Notre auteur l'espérait de loin, mais il ne l'a pas vu. Le verrons-nous ?

* * *

Oltramare est certainement un exégète remarquable. Nous ne connaissons aucun de ses critiques qui n'en soit convenu et n'ait rendu justice à ses incontestables mérites. Une vaste érudition; la sévère méthode allemande, transportée avec quelques modifications dans notre littérature de langue française; une consciencieuse, presque méticuleuse application dans la vérification et l'analyse des opinions diverses qu'il cite et discute; enfin, une fermeté dans les affirmations qui fait du plaisir et du bien, quand l'on sort de la lecture de ces ouvrages séduisants par le style, mais fatigants pour notre besoin de savoir et de conclure qui rencontre un point d'interrogation au bout de chaque assertion, et, après tant de circuits, est submergé dans le brouillard. J'en conviens; cette fermeté serait trompeuse, à sa manière, si elle procédait du parti pris. Mais cela n'est pas : Oltramare conserve envers et contre n'importe quelle autorité du dehors une entière indépendance personnelle. Et, chose remarquable ! quoiqu'il use des méthodes libérales, sa critique est conservatrice, très conservatrice même, pour le temps présent, puisque de tous les ouvrages capitaux du Nouveau Testament, il admet les plus contestés: le quatrième Évangile, les Actes, toutes les épîtres de Paul, y compris les pastorales, et aussi les épîtres dites catholiques, tandis qu'il est devenu peu à peu de mode et presque de bon ton de les suspecter, de les attribuer même au second siècle. Lui, conserve, non par préjugé ou par instinct de réaction contre les novateurs, non les yeux fermés, mais au contraire tout ouverts, et après un examen attentif, une réfutation savante des doutes et des douteurs. Nulle concession à la

[1] Lettre du 22 janvier 1890.

mode, nulle démangeaison de poser pour la hardiesse. Voilà qui est méritoire aujourd'hui.

Néanmoins, tout distingué qu'il est, Oltramare est-il l'exégète idéal ? A quelles conditions, se demande-t-on, quelqu'un pourrait-il l'être ? — Il en est deux au moins.

La première : connaître, autant que les divers documents le permettent, l'époque où naquirent les épîtres, comprendre les milieux variés, les idées courantes d'alors, et s'y plonger ; croire, douter, aimer, haïr, chercher avec les contemporains ; se faire homme du premier siècle, Juif avec les Juifs, Grec avec les Grecs, Oriental et Occidental tour à tour ; entrer dans ces petites communautés de l'Asie Mineure et de la Grèce, où se mêlaient, dans une fermentation confuse, des idées esséniennes, ascétiques, pharisaïques parfois, avec le philosophisme grec, où se heurtaient des traditions et des habitudes intellectuelles si différentes, deux mondes dans les bas-fonds de cette société si hétérogène ; où, à côté des premiers disciples de l'apôtre, s'introduisaient subrepticement ces docteurs d'origine juive, qui promenaient partout leur humeur inquiète, leurs grands rêves transcendentaux, leur idéal apocalyptique, et qui coudoyaient, sans les savoir observer, des païens de hier, non encore dégagés de leurs tristes habitudes, de leurs mœurs irrégulières et de leur bavardage à la grecque : vrai chaos intellectuel et moral, encore si éloigné de la rationalité, de la pureté et de l'intimité de l'esprit évangélique. — Le débrouiller, travail qui suppose plus encore que de l'érudition, une vraie intuition historique des idées, des mœurs et des consciences d'un passé si trouble et si lointain.

Seconde condition. Il faut plus encore. Quoi ? Il faut pénétrer dans le cerveau et dans le cœur de l'écrivain inspiré, refaire ses expériences, partir de ses convictions d'autrefois pour le suivre jusqu'à celles qu'il a aujourd'hui, partager l'enthousiasme avec lequel il apporte une vérité nouvelle et salue de loin un monde nouveau ; en un mot, éprouver ses états d'âme successifs. Voilà qui, pour être mené à fond et à bout, réclamerait une richesse et une finesse psychologiques auxquelles, il y a quelques dizaines d'années, n'étaient point formés les exégètes nos devanciers.

Et d'ailleurs quelles difficultés intrinsèques dans une pareille tâche ? Ne les devine-t-on pas, rien qu'à voir le nombre d'esprits déliés qui s'y sont fortement appliqués sans qu'aucun ait assez

bien réussi pour entraîner l'assentiment général, et reproduire devant nous un Paul intégral et définitif? Comptons-les, ces difficultés-là.

C'est d'abord l'insuffisance des documents, qui ne sont que des lettres impliquant pour la plupart un enseignement oral antérieur qu'elles rappellent en passant. A chaque ligne, on voudrait arrêter l'écrivain pour le questionner lui-même sur ce qu'il n'a pas dit ou n'a dit qu'à moitié, ou même sur ce qu'au juste il a voulu dire. Car s'il y a sans doute au fond de son puissant esprit une réelle unité, nous n'arrivons bien souvent qu'au seuil de ce sanctuaire, où notre œil se perd dans bien des recoins obscurs.

Puis c'est la complexité étonnante de cette pensée, métal où sont fondus et forgés ensemble, au feu intense de l'épreuve, des éléments si divers.

Difficulté suprême enfin : le génie extraordinaire de l'apôtre. Oui, un génie qui réunit des aptitudes habituellement opposées : dialectique serrée, mais procédant par bonds qui désorientent; sagesse pratique, finesse morale, et tout à coup élans de l'extase; vaste coup d'œil historique qui embrasse tout le passé et tout l'avenir; regard successivement tourné au dedans sur les luttes de la conscience, au dehors sur les turpitudes de la société contemporaine, en haut sur les magnificences spirituelles des opérations divines Et quoi encore? Avec toutes les passions du tempérament natif, domptées, mais frémissantes, égotisme, susceptibilité, colère même, — de tendres sympathies, des ardeurs conquérantes, des délicatesses singulières chez un tel héros, une imagination qui fait de toutes les grandes réalités de la destinée humaine des sortes d'êtres vivants, des personnifications engagées dans un drame qui a tantôt la conscience individuelle, tantôt l'humanité pour théâtre : Péché, Mort, Grâce, Vie, Liberté humaine, Souveraineté divine ; — un style mouvementé, heurté, enflammé, instrument docile, mais insuffisant pour cette pensée si logique et pourtant si abondante en apparentes contradictions, qui voit à la fois tant de réalités disparates, qu'elle n'a pas le temps et ne prend pas la peine de concilier dans un système complet et serein. Tel est cet étonnant génie. Or il y reste, comme dans tout génie, à côté des jaillissements de clartés, étincelles ou éclairs, un fond à demi ténébreux, du mystère que ne percent même pas les observateurs les plus sagaces.

Pour embrasser et exposer la pensée de ce génie, il faudrait se rappeler tout cela, laisser de l'espace aux éruptions du volcan, du jeu aux incohérences apparentes, aux poussées fougueuses, énormes et divergentes d'une conscience si orageuse; il faudrait se dire : elle en sait, elle en devine plus que moi! il faudrait ne pas prétendre en avoir fait le tour et la tenir sous sa plume, il faudrait ne pas réduire le géant à notre mesure, ne pas faire de lui notre écho, notre double; en un mot, pour l'interpréter, il faudrait ou avoir la modestie imposée par la distance ou avoir un peu de son génie.

Si pour comprendre l'homme les difficultés sont grandes, ainsi que nous venons de le voir, elles ne sont guère moindres quand on veut saisir la théologie de Paul. Elle a poussé dans le cadre juif; elle s'exprime sous les formes de l'argumentation et dans la terminologie de la synagogue, elle s'appuie sur l'analogie des institutions de l'Ancien Testament, ne l'oublions pas. Mais dans ce cadre, débordé de toutes parts, quelle puissante floraison d'idées neuves! L'antithèse de la chair et de l'esprit; la grâce divine, souveraine et toute gratuite; l'intense énergie du dévouement du crucifié renversant les barrières et réunissant l'humanité tout entière à ses pieds; le chrétien ou l'homme nouveau, la chrétienté ou l'humanité nouvelle; le crucifié, manifesté Messie par la réalité de son existence céleste dont Paul a eu le brillant spectacle; révélateur de l'amour du Père qui libère, préexistant, puisqu'il a paru comme l'instrument d'un salut éternellement projeté; maudit, selon les apparences, puisqu'il a été cloué sur l'ignominieuse croix, mais dès ce moment même triomphateur des puissances du mal qui régnaient dans le monde, fondateur d'une religion par qui toutes choses sont renouvelées, Seigneur de gloire, Chef de l'Église, inaugurateur de la vie éternelle. — Voilà les vérités qui montent par flots pressés dans la tête et sur les lèvres de l'apôtre.

Qu'on remarque ici le double courant où Paul est entraîné, passant de l'un à l'autre tour à tour. D'un côté, il reste encore en lui assez du Juif pour qu'il appelle avec une fougueuse impatience la destruction de ce monde mauvais, en rébellion contre Dieu et livré à sa colère, et qu'il annonce la victoire prochaine de ce Messie attendu en son second avènement. De l'autre, Paul est assez l'homme intérieur, spirituel, pour être préoccupé par dessus tout du renouvellement de la conscience, de la pensée, des affections, en un mot, de l'homme tout entier : mer-

veille opérée, au témoignage de sa propre expérience. par cette croix qui paraît scandale aux Juifs et folie aux Grecs.

Ainsi l'enseignement de l'apôtre, proclamant à la fois la justice, c'est-à-dire la perfection intime, et le ciel, c'est-à-dire la gloire suprême, se partage entre l'éthique et l'eschatologie. Le Christ est à ses yeux le prince de l'une et de l'autre, qui va refondre et les âmes au dedans, et le monde au dehors. Mais Paul ne précise guère sa christologie. Ayant vu dans le Christ la sagesse de Dieu et la puissance de Dieu, la plénitude du divin, le Sauveur, réalités qui sont les rayons aveuglants de la lumière céleste, il ne s'inquiète guère ni de ce que fut Jésus historiquement, ni de ce qu'est le Fils métaphysiquement. A quoi bon, puisque cette période d'obscurité où nous sommes encore va prochainement prendre fin ? Pourquoi ce pénible et impuissant travail d'école quand on se sent pressé, comme l'auteur du chapitre VIII[e] de l'épître aux Romains, d'adorer, de chanter sa joie à l'approche de la victoire du Maître et d'anticiper la paix et la gloire du ciel ?

On voit dès lors l'épineuse tâche pour l'exégète engagé dans un travail tout différent de celui dont le cerveau de l'écrivain inspiré a été l'atelier, obligé de peser des mots, d'expliquer, coordonner, justifier des thèses, de dresser comme un arpenteur le plan régulier d'un champ où coule encore une lave à peine refroidie. Le tenterait-on, si l'on ne se faisait quelque illusion sur le succès possible de son effort? Eh bien ! cette illusion, Oltramare se l'est faite. Il a tant aimé son Paul, qu'il s'est flatté de le posséder en propre, l'ayant refait à sa ressemblance. Il a cru bravement à un saint Paul simple comme lui-même, à une doctrine parfaitement cohérente, rationnelle, justifiable ; il s'est imaginé avoir réussi à la plier dans son portefeuille. Après tout, n'est-ce pas là ce qui l'a soutenu et nous a valu ses commentaires ? La science religieuse le remerciera de ce bel héritage et se remettra à la tâche avec de précieuses ressources de plus.

Car il y a pour elle une œuvre double à continuer et perfectionner toujours : reproduire le Paul historique, moderniser le paulinisme.

Nous disons d'abord reproduire Paul tel quel, en son temps, son milieu, sans autre prétention que celle d'une consciencieuse fidélité, s'attachant par une approximation croissante à cette réalité qui fut vivante, mais qui est si éloignée de nous.

Nous disons ensuite moderniser le paulinisme, et, cela fait, non plus l'imposer, mais le proposer à la libre adhésion de nos contemporains. Car de l'imposer cela est téméraire, cela même est devenu impossible depuis que l'on s'est rendu compte des lacunes et des incertitudes de nos documents, de l'insuffisance de tant d'images réfractaires ou irréductibles à la systémation, depuis surtout que l'on a compris que le credo chrétien, comme la vie chrétienne dont il n'est que la formule, est progressif et perfectible à travers les âges. Si des expériences telles quelles du siècle apostolique on voulait persister à faire un système rigoureusement normatif, et de ses grandes ébauches théologiques notre catéchisme à nous, ce serait un anachronisme, une méprise, une violence, par suite un tort et un danger.

En vérité, la science religieuse comprendra mieux désormais, nous osons l'espérer, sa difficile mais noble tâche. Elle dégagera l'éternelle vérité, divine et humaine, qui fut enveloppée par le siècle apostolique dans un premier vêtement, hâtif, incomplet, et depuis surchargé par la tradition de broderies graduellement tombées en loques. Cette vérité, je ne crains pas d'en émettre le vœu, elle l'habillera à la moderne avec les ressources que lui fourniront notre connaissance plus vaste et plus exacte du monde et de l'homme, notre philosophie, notre psychologie, notre terminologie à nous ; elle lui rendra ainsi sa libre allure, sa laïcité originelle ; elle fera voir aux hommes d'aujourd'hui combien cette vérité est jeune, actuelle, proche de leurs besoins, et toujours au-dessus et en avant de l'humanité en marche, comme la flamme mobile qui guidait Israël dans le crépuscule de l'inconnu.

Ah ! pourvu qu'en accommodant cette vérité à l'intelligence et à l'usage de chaque génération, elle ne la diminue ni ne l'aplatisse ! A Dieu ne plaise ! Bien plutôt, qu'elle l'élargisse et l'exhausse aux proportions de cette sagesse du Christ que dix-neuf siècles ont si peu épuisée qu'on y trouve à chaque étape de la vie spirituelle de l'humanité quelque trésor nouveau.

Moderniser le paulinisme, voilà bien ce qu'a fait, à sa manière, sans le vouloir expressément, notre écrivain, dans les notes et les récapitulations des paragraphes successifs des commentaires. Interrogeons-le donc à cet égard une dernière fois.

VII

Les commentaires d'Oltramare contiennent ce qu'on peut appeler sa doctrine, qu'il convient de mettre en plein jour avant de nous séparer de lui. Tout commentateur recouvre un dogmaticien, sans doute ; les résultats des recherches d'un exégète, quelque désintéressé qu'il veuille être, procèdent de ses idées dogmatiques ou les produisent. Mais cela est plus vrai de celui-ci que d'aucun autre peut-être, tant toute sa pensée est d'une pièce comme sa personnalité. Il a commencé par l'étude de l'apôtre, et c'est de lui qu'il a voulu tirer toutes ses idées personnelles, à moins qu'on ne dise un peu légèrement qu'il lui a attribué les siennes. L' « Instruction évangélique » de 1845 a suivi la première élaboration du commentaire sur l'épître aux Romains, et, nous l'avons dit, l'auteur est resté fidèle jusqu'au bout, à travers tous ses travaux, à ce double exposé de la théologie de ses débuts. Voilà bien justifiée la raison qui nous a fait considérer le dogmaticien après le commentateur, et récapituler ici les doctrines qui ressortent de l' « instruction, » du « catéchisme, » des « sermons » et des « commentaires. »

Nous disons les doctrines et non pas la dogmatique d'Oltramare, car il n'a pas écrit d'ouvrage systématique, n'étant point un esprit spéculatif, et ses affirmations sont des sentiments et des expériences avant tout, plutôt que les pièces d'un système. Ce trait caractéristique de sa théologie nous engage à la présenter sous la forme de citations empruntées çà et là aux trois sources indiquées, principalement aux commentaires. Le lecteur nous saura gré peut-être d'avoir dégagé ainsi la pensée du fouillis des textes, de l'appareil philologique, des notes érudites, de la discussion des théories des commentateurs antérieurs, et de la reproduire dans ses termes à lui, qui se distinguent souvent par l'énergie, toujours par la clarté, en nous arrêtant de préférence sur les points capitaux à ses yeux.

Parmi les doctrines qui constituent la dogmatique chrétienne, les unes ont rapport au salut, ou sotériologiques, les autres ont pour objet le Sauveur, ou christologiques : Oltramare, à l'exemple de Paul, traite de préférence les premières. Quant aux doctrines qui se rapportent à l'avenir, ou eschatologiques, l'au-

teur n'a guère eu l'occasion de les aborder; peut-être un certain déficit d'imagination ne l'y poussait-il point.

Au préalable, rappelons quelle devait être la conception d'ensemble de cet adhérent de l'école de Schleiermacher sur la religion. Qu'est-ce pour lui que la religion ? — « Un sentiment du cœur[1], » « une relation intime et personnelle de deux êtres infiniment distants l'un de l'autre, » « un fait, une histoire. »

« Nous tenons la religion pour plus et mieux qu'un ensemble de dogmes proposés à l'intelligence humaine. Elle est un contact immédiat de l'âme avec son Dieu, une relation vivante et personnelle avec le Sauveur. C'est dans le cœur qu'elle réside et dans la vie morale qu'elle se consomme. Le christianisme n'est, à proprement parler, ni une théorie, ni un système, ni une dogmatique plus ou moins savante, alors même qu'il peut donner lieu à une théorie et se formuler en système dogmatique. Il est quelque chose de plus simple, de plus populaire et de plus réel que tout cela. C'est une histoire, un fait. C'est une histoire d'amour et de grâce : l'amour et la grâce de Dieu évoquant le repentir, l'amour et le retour de l'homme pécheur. C'est un fait en nous, répondant à un fait hors de nous. Le fait hors de nous, c'est le Fils de Dieu venant à nous dans son amour, parlant, agissant, vivant et mourant sur une croix pour nous sauver. Le fait en nous, c'est la foi du cœur exprimée par une régénération intérieure et une vie pure[2]. »

Si de Dieu, que la religion nous dispose à rechercher pour nous rapprocher de Lui dans la vie cachée, nous descendons à l'image de Dieu dans l'homme, quelle est-elle ?

Dès que notre auteur s'occupe de l'homme, ce qui le frappe, c'est bien plutôt cette image dans son altération que dans sa nature excellente. Il insiste singulièrement sur le péché en toute occasion, dans sa prédication surtout. Ecoutez :

« Il naît et grandit avec nous. Il s'éveille avec notre propre conscience, et se tisse indissolublement à notre existence comme une tache originelle et ineffaçable. Il vit avec nous et aussi longtemps que nous. Il siège dans notre cœur sous le nom d'égoïsme, et y excite ces mouvements désordonnés qu'on appelle convoitises ou passions. Il s'étend de là jusque dans notre esprit pour y produire de coupables pensées, l'aveuglement et l'erreur. Il afflige notre corps par les maladies dont il est la cause, altère

[1] Catéchisme.
[2] Lettre à Ad. Naville, p. 6.

notre santé, et précipite quelquefois nos jours vers le tombeau. Il nous assiège toute notre vie, et s'y donne à connaître par des rébellions continuelles à la volonté de Dieu, rébellions tantôt secrètes et cachées, tantôt ouvertes et publiques, tantôt subtiles et raffinées, tantôt grossières et brutales, tantôt de l'esprit comme l'orgueil, tantôt du cœur comme l'ingratitude, tantôt de la chair comme l'impureté. Il affecte toutes les formes, depuis les plus séduisantes jusqu'aux plus repoussantes et aux plus hideuses. Il porte mille noms. Il se mêle jusqu'au bien que nous faisons, pour le souiller. Il déshonore souvent les hommes les plus éminents par leurs talents ou par les qualités de l'esprit, et les rendrait hideux à voir sans les formes polies dont ils se masquent, ou les ténèbres dont ils s'enveloppent[1]. »

Le péché attire la condamnation, la mort, ce mot terrible qui gronde sur les lèvres de l'apôtre. Oltramare le traduit non par la mort physique, mais uniquement par la mort spirituelle et éternelle. Toutefois, si l'on voit apparaître ensemble le péché et la mort dès le premier homme et tout le long du cours de l'histoire, il y a parallèlement un développement de la grâce, et le méconnaître serait de l'ingratitude envers le Dieu qui le dirige. C'est ce qu'il rappelle dans l'interprétation du fameux passage de l'épître aux Romains V, 12 et suivants, sur l'opposition entre Adam et le Christ:

« Paul parle au point de vue de l'humanité, dont il voit, pour ainsi dire, se dérouler l'histoire devant lui. Un principe, le péché, a fait son entrée dans le monde par un seul homme, le premier qui a péché, ou par la faute de ce seul homme, et, avec le péché, la Mort. Ce principe a fait son chemin dans le monde, si bien que ce seul homme se trouve être une tête de colonne, le chef de file de la grande masse des hommes, lesquels sont liés à lui et entre eux par ce même principe destructeur... — Mais un autre principe a été introduit dans le monde, c'est la justice qui vient de Dieu... Ce principe fait aussi son chemin dans le monde, avec cette différence toutefois qu'il s'est répandu et se répand avec une puissance supérieure à celle du péché — par conséquent, en arrachant les hommes au péché, qui les avait d'abord envahis...[2] »

Si notre auteur insiste sur le péché, il accentue davantage encore l'amour rédempteur de Dieu, amour libre, gratuit, souverain, dont son cœur est tout pénétré, et qu'il se plaît à bénir

[1] Les appels de la Sainte-Cène, p. 11.
[2] Comm. ép. Rom., t. I, p. 498.

dans son commentaire, bien que le genre ne se prête guère à de semblables effusions. Ce qui l'amène à exposer avec ampleur et complaisance la grande doctrine de la justification par la foi. Qu'est-ce donc que cette justice qui vient de Dieu ? Il dit d'abord ce qu'elle n'est pas. Elle n'est ni *imputée*, comme le pensaient les réformés, ni *infuse*, comme répliquaient les catholiques.

« Nulle part, dans Paul ni ailleurs, il n'est parlé d'une justice infuse, ni d'un Dieu qui infuse sa justice. Ce prétendu surnaturel n'est que du magisme, quelque chose de contre-nature, qui viole et brise également les lois de la conscience et celles de l'esprit et du cœur. Le rite du baptême ne confère ni la justice ni la foi.

Qu'est-elle donc ? Elle est *réelle :*

« Cette justice qui vient de Dieu » est une justice réelle. Deux éléments, l'un objectif et négatif, l'autre subjectif et positif concourent à sa réalisation. Par la foi, le pécheur est mis en possession du *pardon de Dieu*, qui, par grâce et gratuitement, ne lui impute pas ses péchés, c'est-à-dire les lui pardonne, en sorte que son passé est annulé pour lui par la miséricorde de Dieu. Mais ce n'est là encore que quelque chose d'objectif et de négatif ; il faut pour que la justice existe réellement dans le pécheur, qu'un élément subjectif et positif intervienne. Cet élément est fourni par *la foi* à laquelle la justice qui vient de Dieu est conditionnée, car la foi est, au sens de Paul, un retour à Dieu, non de l'intelligence ou de l'esprit seulement, mais avant tout un retour du cœur, provoqué et engendré par l'amour même et par la grâce de Dieu. Voilà l'élément subjectif et positif. Dieu *déclare le pécheur juste* parce que, par son pardon et par la foi, le pécheur est réellement rendu juste, réhabilité dans la justice — et nous pouvons dire avec pleine vérité que cette justice, étant le résultat du pardon et de la justice de Dieu saisis par la foi... est bien une *justice qui vient de Dieu*, non de l'homme, de ses efforts ou de son mérite, — et que cette justice est bien *réelle, intérieure et positive*, car le pécheur est réellement devenu juste dans ses sentiments et dans ses pensées. Cette justice est le point de départ, la source d'une vie nouvelle [1].

La justification ou le salut a pour organe le Fils de Dieu : c'est l'œuvre de Jésus-Christ. Ici, Oltramare se sépare ostensiblement et résolument de la doctrine orthodoxe. D'abord il évince de cette opération du salut le rôle de la justice de Dieu ;

[1] Comm. ép. Rom., t. I, p. 164-166.

non, il n'y a là aucune opposition entre la Justice et l'Amour. Ces deux attributs ne sont pas opposés en soi pour être arbitrairement et fictivement conciliés; ils sont coordonnés ou plutôt fondus en un. Puis toute l'œuvre de Christ est la manifestation et l'efficacité victorieuse de l'Amour.

« On suppose qu'il y a en Dieu opposition entre sa justice et sa bonté; que l'une veut une chose, tandis que l'autre veut quelque chose d'opposé. Mais il est évident que cela ne saurait être, car il n'y a pas et il ne peut pas y avoir en Dieu d'opposition ; il n'y en a que dans l'homme. — Voici comment on pourrait s'expliquer cette harmonie. Dieu est *saint,* c'est-à-dire un être qui agit toujours moralement et dans un but moral. Cette sainteté a sous elle la *justice* et la *bonté* ; elle est l'unité de ces qualités [1]. »

« La conception qu'on prête à Paul, et qu'on a décorée du nom d' « orthodoxe, » est tout justement le contre-pied de la sienne ; elle ne lui appartient ni de près ni de loin, à aucun titre. Elle a le vice radical et irrémissible de renverser complètement les termes dont il se sert et de bouleverser de fond en comble son point de vue religieux : c'est dire qu'elle est souverainement antipathique à ses sentiments et à ses pensées.

« A la question du but de la venue et de l'œuvre de Jésus-Christ, Paul répond que « Jésus est venu *réconcilier* — non Dieu avec les hommes, mais les *hommes pécheurs* avec Dieu, en faire des amis de Dieu d'*ennemis* qu'ils sont, et les sauver. » La différence semble peu de chose au premier abord ; en réalité, elle est énorme : c'est le point de vue précédent renversé. Au rebours de cette théorie qui attribue l'inimitié à Dieu, Paul pose l'inimitié dans les hommes pécheurs, et met en Dieu, à la base même et comme principe de la Rédemption, l'*amour de Dieu* pour les pécheurs...

« Il ne saurait donc être question de justice divine à satisfaire là où l'amour de Dieu prend l'initiative de tout, et l'on doit s'attendre à ce qu'il n'en sera jamais question dans les épîtres de l'apôtre : il se contredirait lui-même. On peut en effet remarquer que Paul ne cesse de répéter que c'est à l'amour de Dieu et à sa grâce souveraine que nous devons son plan éternel de salut, ainsi que la réalisation de ce plan en Jésus-Christ ; tandis que, d'autre part, jamais, ni dans aucune de ses autres lettres, il ne met la justice divine en relation, soit avec le plan de salut de Dieu, soit avec l'œuvre rédemptrice de Jésus...

« L'objet premier direct, et l'on pourrait même dire unique, de la venue et de l'œuvre de Jésus, ce n'est pas Dieu, ce sont les *hommes* pécheurs, ennemis de Dieu par leurs sentiments, par leurs pensées et par leur vie, leur *réconciliation avec Dieu* et leur *salut.* C'est le cœur dur et hostile de l'homme qu'il faut atteindre et ramener à Dieu, non Dieu qu'il faut apai-

[1] Instruction évangélique, p. 53.

ser, lui dont le cœur est tout ouvert aux pécheurs et qui fait les avances par l'envoi et le don de son propre Fils ! En la mort sanglante de Jésus se concentre, comme dans son expression la plus touchante et la plus haute, toute l'œuvre du Sauveur, parce qu'elle est la manifestation éclatante, inouïe, de l'amour immense dont les pécheurs sont aimés, de l'amour de Dieu et de Jésus tout ensemble ; c'est le fait central de l'Évangile que Paul prêche ; il déclare même ne vouloir « savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. » Cet amour manifesté d'une manière si tragique et si saisissante sur la croix, a pour but de toucher les cœurs rebelles et impénitents, de les gagner et de les épanouir dans la foi, en un mot d'appeler les hommes *ennemis de Dieu* à *se réconcilier* avec lui, et par là au salut...

« Ce fait inouï peut se formuler comme suit à la conscience chrétienne : Nous, hommes pécheurs, qui aurions dû expier nos péchés et nos fautes, en subissant la condamnation dans l'éternité, la Mort, nous sommes devenus, par la foi en Jésus-Christ, les objets de sa grâce, ses enfants, ses bien-aimés et les possesseurs attitrés de la Vie éternelle ; tandis que celui qui n'a point connu le péché et qui n'aurait jamais dû souffrir, le Saint et le Juste, a souffert et est mort sur une croix ! L'innocent a expié pour les coupables ; il s'est sacrifié pour eux ! Ce témoignage, comme dit Jésus lui-même, « du plus grand amour, » Paul l'exprime par toutes sortes d'expressions, depuis les plus simples jusqu'aux images les plus saisissantes. Dans l'interprétation de ces passages, on ne doit pas se prévaloir des expressions imagées, pour y échafauder des théories qui seraient en désaccord avec la base même de l'enseignement de Paul, car c'est sur cette base qu'on doit construire...

« C'est pour avoir méconnu cette base que tant de commentateurs ont prêté à Paul une conception du but et de l'œuvre de Jésus-Christ qui n'est point la sienne, et qu'ils ont échoué dans leurs explications..... Ils sont partis d'un point de vue qui répond si peu aux pensées religieuses de l'apôtre des Gentils que sa doctrine a été et est encore aujourd'hui singulièrement méconnue [1].

Y a-t-il donc une place pour l'expiation dans la mort du Christ ? L' « Instruction évangélique » le disait dans les termes qu'on va lire, mais cette réparation d'un dam commis par un autre dam subi, ne reparaît plus guère dans le commentaire :

« La majesté divine offensée n'en demande pas moins réparation de l'offense qui lui a été faite, il faut que le sérieux de l'ordre moral soit scellé par une amende honorable..... Expier c'est souffrir un dam réparateur en compensation, réparation ou satisfaction d'un dam qu'on a

[1] Comm. ép. Rom., t. I, p. 415-418.



fait à un autre. L'expiation repose donc objectivement sur la Majesté divine, la dignité du Très-Haut qui demande réparation, satisfaction, et subjectivement sur ce sentiment interne de l'indignité où sa conduite passée a plongé le pécheur, indignité dont il ne se *lavera*, se *purifiera* que quand il aura restitué de nouveau par des faits à la majesté divine l'éclat qu'il lui a nié et enlevé par des faits... »

« Christ est mort à notre place en ce sens uniquement que c'était nous qui aurions dû souffrir le dam... tandis que en fait c'est Jésus qui l'a souffert... Le Nouveau Testament se borne toujours à poser le fait de l'expiation sans en indiquer le comment... [1] »

« La mort de Jésus est *expiatoire*, c'est-à-dire qu'elle est objectivement un dam souffert par Jésus et offert en réparation à la majesté divine offensée (ce n'est pas une punition, car la punition suppose la culpabilité personnelle et Jésus n'est pas coupable). Elle est expiatoire non pas des péchés de Jésus, car il est sans péché, mais des péchés des hommes, du *monde entier*. Aussi n'est-elle expiatoire que *moyennant la foi*. Le pécheur n'en connaît subjectivement l'effet expiatoire, propitiatoire et purificatoire que lorsqu'il s'est uni au Sauveur par la foi, de sorte qu'en s'unissant ainsi à Jésus il s'assimile ses souffrances, se les approprie; il ressent, pour ainsi dire, l'agonie du Sauveur comme s'il l'endurait lui-même. C'est par cette union que le moi du Sauveur s'étend sur lui, car la souffrance du Sauveur devient pour lui une souffrance. Il sent alors à quel immense prix lui a été donné son pardon et l'amour de Dieu [2]. »

On peut regretter que notre théologien n'ait pas plus nettement perçu et plus fortement buriné la vraie efficacité de la mort de Jésus pour arracher au mal les âmes qui la contemplent et les ramener au bien. Affaire de profonde psychologie ! Il le sentait pourtant, mais peut-être n'a-t-il pas assez explicitement dit qu'aimer, dans un monde tel que le nôtre, c'est souffrir, que sentir la sainteté de l'ordre et constater le châtiment qui atteint tôt ou tard celui qui le viole, est une souffrance pour le cœur vraiment pur et aimant; que c'est un fait avéré, mais en même temps un mystère étrange et douloureux que cette souffrance de l'amour qui, par sympathie, se met à la place du pécheur, prend pour ainsi dire sur son cœur la plaie des autres, se fait comme la victime de la malédiction du mal, tant il en ressent pour les autres, à la place des autres, l'amertume, et alors, par cette chaleur de la sympathie, finit par fondre l'endurcissement.

[1] Instruction évangélique, p. 56, note.
[2] Instruction évangélique, p. 57.

Au reste, ce qu'Oltramare n'a pas dit et peut-être ne pouvait pas dire, c'est combien toutes ces notions de la doctrine sotériologique, pardon, gratuité, réconciliation, mérite ou démérite, profondément vraies, quand c'est la psychologie religieuse qui les pénètre et en transforme l'expression, ont besoin d'être revisées pour se faire accepter de ceux qui n'ont pas été nourris de ce langage dès leur enfance.

On sera sans doute édifié comme nous, en l'entendant parler avec tant d'intelligence des faits chrétiens, tant de cœur et de sens de la foi, de son rapport avec les œuvres, de la liberté qui appartient à la foi, cet acte spirituel le plus intime, le plus personnel, le plus hardi, donc le plus libre qui se puisse imaginer :

« Elle est essentiellement *confiance*, abandon en la grâce et en la miséricorde de Dieu : le pécheur se jette dans les bras de Dieu, qui s'ouvrent pour le recevoir. Il ne s'agit pas simplement de *croire* à la grâce et à la miséricorde, c'est-à-dire de la tenir pour véritable et réelle, il s'agit avant tout de *s'y confier*, de s'y abandonner, ce qui est fort différent. La foi qui conduit à la justice et au salut n'est donc pas l'adhésion de l'esprit à tel fait ou à telle vérité, une croyance proprement dite, ou même une conviction, bien qu'elle en implique nécessairement une ; elle est une *confiance sans réserve*, l'abandon d'un cœur *ouvert* ou *touché* par la grâce même et la miséricorde de Dieu qui prévient le pécheur et l'appelle... La foi, au sens de Paul, est donc un sentiment ; elle ressortit au cœur ; elle est essentiellement mystique : c'est pour cela même qu'elle est la source d'où jaillit toute la vie religieuse du chrétien [1]. »

« Sous le nouveau régime (de la grâce) les *œuvres* ne sont pas moins *nécessaires au salut* du chrétien, — ce que nous affirmons, contrairement aux calvinistes, qui, par suite d'une conception défectueuse de la doctrine de Paul, prétendent qu'elles sont *inutiles au salut ;* — et elles ne sont pas *méritoires* comme celles de l'homme sous la loi — ce que nous affirmons, contrairement aux docteurs romains, qui, par suite de leur semi-pélagianisme, admettent le mérite des œuvres chez le chrétien et compromettent ainsi le salut gratuit.

« En effet, la *foi*, qui met le chrétien en possession de la justice qui vient de Dieu, doit *nécessairement* s'épanouir en lui par la régénération de l'esprit et du cœur dans une *vie sainte*..... Les œuvres chez le chrétien sont la manifestation positive de la foi qui l'anime, et il y a entre la foi — qui est du cœur — et la vie du chrétien, une union et une corrélation directe, intime et profonde. Plus sa foi est réelle, vivante, plus sa vie et

[1] Comm. ép. Rom., t. I, p. 298.

ses œuvres sont religieuses, morales et abondantes, en sorte que ses œuvres sont le critérium de sa foi..... »

« Si les œuvres sont *nécessaires au salut,* elles ne sont point pour cela *méritoires*. Le chrétien n'étant plus *sous la loi*, qui est le régime de la propre justice, partant du *mérite* personnel, mais étant passé par la foi *sous la grâce*, qui est le régime du pardon de Dieu et de l'amour reconnaissant de l'homme, il ne saurait plus y être question de mérite : tout sujet de se glorifier est exclu..... Son salut est et demeure un don gratuit de la grâce de Dieu. [1] »

Mais peut-être sera-t-on moins pénétré qu'il ne l'était naïvement lui-même de l'originalité, de la nouveauté de sa synthèse de la liberté et de la grâce, vraie mais point si neuve assurément :

« Cet *appel objectif* à la réconciliation, adressé au cœur de l'homme par la manifestation de l'amour immense de Dieu, *correspond* à un *besoin subjectif* du pécheur. Le péché — ainsi l'a voulu Dieu — froisse la conscience, bouleverse infailliblement les joies de l'homme, et porte le trouble dans son cœur, un malaise profond, inévitable : « il n'y a point de paix pour le méchant. » Cela doit produire, tôt ou tard et naturellement dans l'homme, le sentiment du repentir, le besoin du pardon de Dieu et de la paix, qui le travaille intérieurement d'autant plus fortement que ses péchés ont été plus graves...

« La foi naît donc sous l'impulsion puissante de *deux forces* concordantes et harmoniques qui sollicitent intérieurement et extérieurement la conscience et le cœur du pécheur . *une force qui est dans l'ordre de la nature*, un besoin intérieur de pardon et de grâce qui presse le pécheur d'aller à Dieu, et *une force qui est dans l'ordre de la grâce*, l'amour objectif de Dieu manifesté en Jésus-Christ, qui l'attire puissamment vers Dieu ; et ces deux forces se présentent, la première sous la forme d'un besoin intérieurement ressenti, d'une faim et d'une soif de l'âme ; la seconde, sous la forme de la satisfaction offerte de ce besoin ; Jésus est « l'eau, le pain de vie... »

« Ces deux forces, agissant sur un être libre, suivent les lois de la conscience et celles du cœur, sans supprimer jamais sa liberté, même dans les cas extrêmes. C'est ainsi que, sous l'action simultanée et combinée de ces deux forces harmoniques, naît la foi, et que s'accomplit la conversion et la réconciliation. Si l'on veut bien y regarder de près, on verra que cette conception est la synthèse de l'antinomie de la liberté et de la grâce, du pélagianisme et de l'augustinianisme, car la liberté et la grâce y agissent de concert, sans que la liberté dans son action introduise dans la con-

[1] Comm. ép. Rom., t. I, p. 209.

version le mérite de l'homme, ni que la grâce, dans la sienne, supprime sa liberté [1]. »

Dans le domaine sotériologique, deux grosses questions ont naguère agité toutes les églises et exercé une lourde et longue pression sur les esprits dans les pays calvinistes, l'élection et la prédestination. Nous avons vu que, dans son premier commentaire, Oltramare se flattait, au milieu de l'embarras de tous les théologiens, de les avoir pleinement résolues. Il y exposait d'abord les opinions des augustiniens et des calvinistes — puis celles des arminiens. Il les repoussait les unes et les autres également, comme non conformes à la pensée de l'apôtre, qu'il pensait avoir seul bien comprise. Leur erreur commune, contre laquelle il s'élevait avec une grande force, c'est l'idée d'un rôle nominatif des individus élus, que Dieu aurait dressé de toute éternité. Rien, selon lui, de plus étranger à la pensée de saint Paul, dans les textes réputés classiques en faveur de la prédestination. Dans le chapitre IXe aux Romains, par exemple, Paul affirme le droit de Dieu, sa pleine et absolue indépendance dans son plan de salut. Ce plan, qui procède par élection, ne consiste pas à avoir fait de l'humanité deux parts, l'une élue, l'autre damnée, les uns prédestinés à la gloire éternelle, les autres à la perdition, sans considération aucune des élus et des réprouvés. Le projet de Dieu a pour base la miséricorde de Dieu envers les pécheurs. Il surseoit, et supporte les pécheurs avec une grande patience... Il a ouvert une voie de pardon et de grâce, celle de la justice par la foi. N'est-il pas souverainement libre dans le choix des moyens de salut? Dans le beau passage du chapitre VIII, 28-30 de la même épître, qui marque toute la chaîne des actes divins à l'égard des élus, Oltramare fait ressortir l'importance du temps de verbe l'aoriste, l'indéterminé, employé plutôt que le passé défini, et en donne l'interprétation que voici :

« Il s'agit non d'actes faits en une seule fois et avant le temps, il faudrait les parfaits, mais d'actes qui se reproduisent, comme si Paul disait : « *ceux que Dieu a prédestinés* (qu'il prédestine et prédestinera au fur et à mesure que le cas se présente et se présentera) *il les a aussi appelés* (les appelle et les appellera) — ceux qu'il a appelés *il les a aussi justifiés* (les

[1] Comm. ép. Rom., t. I. p. 410, note.

justifie et les justifiera) — *et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés* (les glorifie et les glorifiera). Paul parle de ce qui a déjà eu lieu pour une foule de chrétiens, mais en donnant à entendre par l'emploi des aoristes que ces faits passés vont se reproduisant chez les chrétiens présents et chez les chrétiens futurs... Il déroule devant ses lecteurs le plan de Dieu, non tel qu'il est en Dieu, abstraction faite de la manière dont il se réalise ici-bas, mais *in concreto*, tel que le développement historique le manifeste et qu'il est expérimenté par les hommes pécheurs qui sont entrés dans les voies de la grâce... »

« La prédestination au salut qui, dans le plan divin, envisagé *in abstracto*, comprenait tous les hommes, ne devient une réalité historique que pour les âmes réceptives, pour les hommes qui ont foi : ils sont seuls, de fait et historiquement, ceux que vise le projet dans sa réalité concrète, « les prédestinés[1]. »

Il y aurait donc une prédestination générale de l'humanité au salut, sous l'action de laquelle viendraient successivement se ranger par leur libre foi les élus. Quoiqu'il en soit de l'interprétation, Oltramare reconnaissait avec joie l'accent triomphal de l'apôtre dans la conclusion de ce fameux fragment, selon lui si mal compris, qui va de Romains IX à XI. Il y voyait le germe de la doctrine du salut universel, définitif, le grand mot d'un universalisme réel quoique brièvement et non bruyamment énoncé, mais qui est bien la conclusion naturelle de toutes ces prémisses :

« Il n'a pas voulu le péché et la désobéissance comme un dernier terme que rien ne suit, mais comme un terme auquel il rattache la miséricorde et la grâce, afin de rappeler les hommes à lui et de les amener à réaliser son but qui est le bonheur final de sa créature. Si Dieu a voulu ainsi le péché et y a *enveloppé tous les hommes*, c'est *afin de faire miséricorde à tous*. Paul a raison de le rappeler... »

« Le sentiment religieux de Paul s'exalte en face du plan merveilleux de Dieu où brillent tous les trésors de la miséricorde et de la sagesse divine et il éclate en paroles de glorification et de triomphe...

« Ces exclamations sont arrachées à Paul par ce qu'il vient de nous dire du plan de Dieu. Qui aurait jamais pu s'imaginer que la voie de la rébellion pût, dans le plan de Dieu, devenir encore une voie de salut? Qui aurait jamais pu découvrir ce grand mystère de la miséricorde divine? Aussi y a-t-il dans ce plan arrêté de Dieu, ainsi que dans les moyens

[1] Comm. ép. Rom., t. II, p. 203-205.

d'exécution, une sagesse et une science qui transportent Paul d'admiration [1]. »

Voilà le salut ; voici maintenant le Sauveur. Quel est-il selon l'Écriture ? C'est Jésus-Christ, le Fils de Dieu. Sa divinité, Oltramare l'admet, mais la comprend et la formule à sa manière. C'est une unité avec Dieu ou le Père, qui est non de l'ordre métaphysique, mais de l'ordre éthique ou moral. Ecoutons-le :

« La dénomination de Fils de Dieu donnée à Jésus exprime la relation supérieure et extraordinaire qui existe entre Dieu et lui. Cette relation est une union intime, extraordinaire et parfaite, fondée sur l'amour parfait de l'un pour l'autre ; amour paternel en Dieu, amour filial en Jésus. Cette désignation lui a été donnée par excellence et même d'une manière absolue, parce que cette union est supérieure à toute union semblable existant entre Dieu et un homme, un prophète ou un ange ; elle est absolue. Cette union parfaite ou cette unité fait de Jésus un être à part, unique en son genre. Ce ne sont que des préoccupations dogmatiques qui ont poussé quelques exégètes à voir dans l'expression « Fils de Dieu » appliquée à Jésus, la désignation d'une unité de nature ou d'une unité métaphysique [2]. »

« Si maintenant un tel être a pour mission de faire connaître Dieu, de le révéler d'une manière surnaturelle, on comprend comment cette *unité*, cette perfection de l'union est la base absolument nécessaire de toute manifestation fidèle, adéquate de Dieu, et comment l'extraordinaire dans le vouloir, dans le savoir et dans le pouvoir, se manifestant en lui et par lui d'une manière personnelle et libre, voir cet être, c'est voir Dieu, l'ouïr, c'est ouïr Dieu, car *Dieu et lui c'est tout un*. Il y a ainsi, en un certain sens, *parité entre Dieu et lui*, car sans cela la révélation de Dieu ne serait pas adéquate et il y a, en un autre sens, *disparité* en ce que le vouloir, le savoir et le pouvoir extraordinaires sont en lui dérivés de Dieu, qui seul les a d'une manière absolue et originelle. Ainsi cet être est *l'image, l'empreinte*, et Dieu est l'original et l'originel [3]. »

Quelques passages et surtout le fameux alinéa du chapitre premier de l'épître aux Colossiens (v. 15 à 20) paraissaient attribuer au Fils la création et la conservation de toutes choses, c'est-à-dire la fonction cosmique suprême. Oltramare nie que telle puisse être la pensée de l'apôtre, ni tel le sens du

[1] Comm. ép. Rom., t. II, p. 434-436.
[2] Comm. ép. Rom., t. I, p. 133.
[3] Instruction évangélique, p. 10, note.

texte. Le Fils ne participe à la création qu'idéalement, en tant que la création a pour fondement, pour raison d'être, le parfait accomplissement de la créature spirituelle, notamment de l'homme ; en sa qualité de Rédempteur, il en est l'instrument. — Son activité de conservateur du monde ne doit s'entendre non plus qu'idéalement et dans le même sens. La création, l'ensemble des choses créées resterait sans lien, sans faisceau, si l'homme, qui en est le centre, allait se perdre dans la condamnation du péché, et n'en était retiré sauvé : la rédemption, sauvegarde de l'humanité, mène à bout le plan de la création. Ecoutez ici notre auteur :

« Paul dit que toutes choses ont été créées *en lui, par lui, en vue de lui*, nous le présentant comme *le fondement, le moyen* (nous ne disons pas l'instrument) et le *but* de la création. Nous nous demandons à quel titre ? — Est-ce comme créateur ? ainsi que l'affirment les commentateurs unanimement. Nous répondons que non ; c'est comme Rédempteur. Tout est là : c'est la clef qui va nous introduire dans la vraie pensée de Paul et qui nous permettra de résoudre toutes les contradictions... Élevons-nous à un point de vue général, afin de nous pénétrer des rapports qui existent entre la création et la rédemption et qui sont au fond de la pensée de Paul.

« La création est cet acte de la volonté divine par lequel Dieu a posé le monde pour un certain but, c'est-à-dire en l'appelant à réaliser un plan éternel en lui. Ce plan éternel en Dieu, le monde doit le réaliser dans le temps et dans l'espace, d'après les lois de développement que Dieu lui a données. Ainsi le monde n'existe pas pour lui-même, d'une manière indépendante, mais il progresse vers la réalisation du plan divin : il a Dieu pour sa dernière fin, comme il l'a pour sa première cause...

« Ce plan éternel en Dieu ne peut être, du moins pour ce qui concerne la créature raisonnable et libre, l'homme, centre de la création terrestre, que son bonheur final par la sainteté... Mais le fait de l'apparition du péché dans le monde et de son règne croissant chez les hommes, nous montre que ce plan de Dieu ne peut être réalisé que par le moyen de la rédemption. C'est à cet effet que le principe rédempteur, la Grâce, est introduit ici-bas, et il doit s'étendre sur le monde entier...

« Ainsi la pensée et le plan de la rédemption est inséparable de la pensée et du plan de la création : elle est à la base de la création..... La rédemption est aussi le *moyen* de la création, puisque c'est par elle que Dieu réalise le but de la création. Elle devient en même temps le *but* de tout le développement historique et, par là, le but de tout ce qui existe, car ce n'est qu'en tendant vers elle que la création troublée par le péché peut réaliser le but pour lequel elle a été créée. Ainsi le Fils de Dieu, l'auteur de la rédemption, se présente à nous par sa qualité de Rédemp-

teur, et nullement en qualité de créateur, comme la *base*, le *moyen* et le *but* de la création [1].

... On peut voir par ce développement combien ce prétendu rôle cosmique attribué à Jésus-Christ est étranger aux idées de Paul ; combien l'apôtre est éloigné de ces théories gnostiques qui ont éclaté plus tard, et mérite peu d'être accusé d'en avoir posé les bases [2]. »

« Quand Paul dit « Toutes choses subsistent en lui, » il ne veut pas dire qu'elles se *conservent* en lui et qu'autrement elles *périraient* ; il veut dire qu'elles subsistent en lui et qu'autrement elles se *désagrégeraient* ; que les éléments divers dont elles se composent cesseraient d'être unis et de former un tout par la cohésion des différentes parties entre elles. Cette expression présente le Fils de Dieu comme étant non le conservateur et le gouverneur de l'Univers, mais comme son principe d'unité, son centre de cohésion, celui qui fait de l'Univers un ensemble, un tout consistant... Paul enseigne que c'est dans sa personne que toutes les créatures... trouvent le principe d'unité qui les empêche de se disloquer, de se désagréger, de manière que le ciel et la terre, l'univers, en un mot, forme, sous le Fils de Dieu, un ensemble, un tout consistant. Nous voyons paraître ici cette idée magnifique de la royauté souveraine du Fils, mentionnée dans le chapitre Ier de l'épître aux Éphésiens [3]. »

Cet ensemble d'affirmations soulève, il faut l'avouer, bien des questions, des objections même, auxquelles notre théologien n'a pas eu l'occasion de répondre, mais que le lecteur pose obstinément. Et d'abord, quant à ces derniers textes, si Paul n'a entendu que ce que lui prête son interprète, n'a voulu voir dans le Fils l'organe ni de la création ni de la conservation du Cosmos, pourquoi n'a-t-il pas explicitement fait cette réserve, fourni cette explication-là ? Pourquoi a-t-il induit en erreur des milliers de lecteurs au travers des âges ? L'explication même n'est-elle pas trop ingénieuse, trop subtile, trop artificielle pour des paroles si simples, et dont le sens direct est si net ? Et puis, Paul ne devrait-il pas être ici rapproché du quatrième Évangile et interprété dans l'analogie de la haute spéculation du « théologien » du siècle apostolique ?

On se demande encore et surtout de quelle essence est ce personnage transcendental, qui se trouve dans une unité spiri-

[1] L'auteur a soin de rappeler qu'il a déjà présenté cette conception dans son *Instruction évangélique*. 1845, p. 97.

[2] Comm. ép. Coloss., t. I, p. 165 et suiv.

[3] Comm. ép. Coloss., t. I, p. 162-164.

tuelle et morale absolue avec Dieu, tellement qu'il le manifeste pleinement sur la terre, qu'il est l'organe parfait de son dessein de salut et qu'on peut dire de lui que le Père et le Fils, c'est tout un? — Comme il est tenu pour un être surnaturel et unique, possédant la préexistence et la postexistence, et une prééminence, une dignité souveraine dans le monde créé, on comprend que des trinitaires aient pu soupçonner et dénoncer là cet arianisme, ce socinianisme tant et si maladroitement reproché à l'Église de Genève du XVIII[e] et de la première moitié du XIX[e] siècle. Rien, sans doute, n'est plus fastidieux que l'emploi indiscret, inintelligent même de ces dénominations d'autrefois, que ces arguments et ces anathèmes qui exhalent l'odeur nauséabonde des vieux conciles, des vieux synodes, et rien n'est moins applicable à la conception particulière d'Oltramare. Il se défend absolument de vouloir faire de la métaphysique. Or, l'arianisme du IV[e], le socinianisme des XVI[e] et XVII[e] siècles, avaient une doctrine intellectualiste, métaphysique à sa manière, d'une métaphysique pauvre et défectueuse, mais qui se croyait beaucoup plus rapprochée de celle, rudimentaire encore, de Paul, que ne l'était le système trinitaire. Eh bien! en quoi une pareille étiquette peut-elle être mise sur la pensée d'Oltramare qui, avant Ristschl, écarte la métaphysique du domaine religieux et chrétien où, selon lui, tout est de l'ordre expérimental, moral, vivant? S'il avait été encore plus conséquent avec lui-même, s'il avait encore plus nettement articulé sa conception, et montré en quoi elle diffère de toutes les formes même les plus divergentes de l'intellectualisme du passé, il n'aurait pas prêté le flanc à ce genre d'attaques, et l'on n'aurait osé l'appeler arien, socinien, sans s'exposer à être taxé de critique sourd et aveugle.

Mais cette position même où Oltramare s'est placé, sans la tailler en roche abrupte ni creuser assez le fossé, est-elle tenable? Encore une fois, quel est donc ce Fils de Dieu, si parfaitement un de volonté et de cœur avec Dieu, mais dont l'origine, l'essence intime se dérobe derrière un voile que le théologien ne peut pas soulever? L'orthodoxe ne lui dira-t-il pas, avec des apparences de raison : j'aime mieux notre Christ traditionnel, à la fois vrai Dieu et vrai homme? Et pourra-t-il éviter de répondre au questionneur qui lui dira : Est-il un simple homme, est-il un dieu? est-il nous ne savons quelle sorte de demi-dieu? est-il incréé ou créé? infini ou fini? A-t-il simplement une mission

divine? ou bien est-il d'essence divine? Ou bien enfin est-il dépouillé momentanément de sa divinité pendant son incarnation, comme l'imaginent nombre de théologiens qui n'osent plus rester trinitaires, et ne veulent pas paraître unitaires? Votre doctrine sur Christ ne serait-elle pas incohérente, boiteuse, flottant dans l'air, inacceptable à ceux qui cherchent un fondement à leurs croyances, parce qu'ils ont horreur du vide?

Oltramare n'a pas traité ex-professo du règne de Dieu et de l'Église. A ses yeux, comme à ceux des réformés, l'Église de Jésus-Christ est l'ensemble de toutes les Églises éparses sur la surface de la terre, et puisque toutes les Églises sont sœurs, elles doivent s'aimer et former, par leur union (idéale) l'Église unique de Jésus-Christ. Il s'élève avec force contre le triage opéré ou par l'Église en corps ou par les individus, c'est-à-dire ou par l'expulsion des mauvais chrétiens, ou par la séparation spontanée des bons d'avec eux. A Jésus-Christ seul appartient le triage. Nous l'avons suffisamment vu, dans sa polémique, proclamer la liberté au dedans de l'Église, par sa répulsion pour les confessions de foi, nous promettre ensuite la paix intérieure par la communion des cœurs avec Jésus-Christ, et demander pour l'Église, dans ses rapports avec le dehors, la pleine autonomie, en même temps qu'une union étroite avec la nation représentee par l'État.

Ses préoccupations d'exégète ne l'ont guère mis aux prises avec la doctrine du Saint-Esprit, ni surtout avec celle de la vie à venir. On sait pourtant quelle place énorme l'avenir tient dans la pensée de Paul, il est vrai dans d'autres épîtres. Et l'on ne s'explique guère comment un prédicateur de la seconde moitié de notre siècle n'a pas été plus effrayé de ce vertige qui pousse trop de nos contemporains à se jeter dans ce gouffre sinistre du néant, et ne s'est pas complu à étudier les promesses évangéliques faites à des âmes aussi avides que les nôtres de durée, de vie, de satisfaction accordée à leurs plus intimes besoins.

Jetons un regard d'ensemble sur la carrière théologique de notre ami. Oltramare a été un serviteur du progrès grandi dans un milieu intellectualiste, où retentissait incessamment cette formule superficielle, la Bible et le libre examen; il a sans doute librement abordé l'étude de la Bible, mais avec un besoin personnel profond d'entrer dans ses intimités et de trouver dans une sincère communion d'âme avec Dieu la clef de son interpré-

tation. Sans intention formelle, d'un côté il allait réagir contre le dogmatisme traditionnaliste du Réveil, l'école calviniste ressuscitée, de l'autre il s'écartait de l'intellectualisme supranaturaliste, qui avait trouvé son organe dans le *Protestant de Genève*, de 1831 à 1837 ; il éprouvait le besoin d'installer dans ce domaine une certaine mysticité ; au credo de la tradition, à l'emploi théopneustique et arbitraire de la Bible, aux abstractions théologiques, de substituer le fait chrétien, senti et interprété par le cœur. Bien que parmi les prédicateurs et les professeurs qu'il écoutait dans sa jeunesse, ces dispositions-là ne fussent pas nouvelles, Oltramare, surtout depuis qu'il avait entendu Neander, les éprouvait et les affirmait avec une vigueur telle qu'il en devenait, dans l'Église nationale de Genève, le principal organe. Il se trouvait ainsi concourir à la formation et à l'influence de cette tendance qu'on a appelée plus tard l'évangélisme. Mais suspecté par les orthodoxes et personnellement lié avec les libéraux, il se mouvait à la gauche et un peu isolément. C'est lui qui a remis en honneur dans son milieu la grande doctrine de la Réformation, la justification par la foi. Il l'a fait bien comprendre et apprécier, en la dégageant du caractère juridique qu'elle avait pris peu à peu dans les cercles traditionnalistes. Nous lui savons grand gré de cette mysticité très réelle, mais très saine d'un interprète biblique, qui s'attachait au Christ et prêchait de parole et d'exemple la communion pratique avec lui, et qui, allant toujours à l'essentiel, à ce qui édifie dans les Écritures, ne se perdait pas dans des sentiers de traverse, à la poursuite de mirages trompeurs.

Il lui a manqué pourtant quelque chose, ce nous semble. Quoi donc ? L'esprit philosophique, spéculatif, qui tend à la systématisation, et se propose de construire un édifice du fondement au couronnement. Car il y a des lois et un enchaînement des phénomènes dans l'ordre religieux aussi. Il y a une logique qui oblige à remonter aux premiers principes et descendre aux dernières conséquences. Si on ne la suit pas, on ne se fait pas suivre par les esprits. La suit-il, Oltramare, quand il se refuse à remonter de l'ordre éthique à l'ordre métaphysique en religion, et qu'en affirmant la sainteté, la perfection et la puissance rédemptrice du Christ, il s'abstient de rechercher ce que peut bien être son essence ? Comme si les faits du Nouveau Testament n'entr'ouvraient pas derrière le Jésus historique les profondeurs mystérieuses de ce divin dont il offre au monde la plénitude ! Et comme

si derrière la volonté, l'amour, la personne morale, il n'y avait pas l'être et les racines éternelles de l'être ! Comme si l'agnosticisme en ce domaine peut arrêter l'élan irrésistible de la pensée curieuse !

Mais l'eût-il voulu, nous doutons qu'Oltramare eût pu arriver à une idée plausible de la nature intime du Christ, parce qu'il restait pris dans l'inextricable filet de l'hypothèse du surnaturel, et ne sortait pas de l'impasse de cette irréductible dualité du divin et de l'humain, où stationne l'évangélisme de ce siècle. Plus de hardiesse spéculative aurait conduit Oltramare plus loin à une position plus solide, à une conception à la fois plus simple et plus lumineuse du Christ et du christianisme. Il aurait compris tout ce qu'est, tout ce que comporte cette grande vérité biblique de la toute présence du divin ; il aurait vu qu'entre le divin et l'humain il n'y a qu'une différence d'état, non d'essence, que nous aussi nous participons à l'esprit, que l'esprit est en tout état, à tout degré, identique à lui-même, de sorte que nous sommes vraiment de la race de Dieu, que nous nous mouvons en lui, et qu'il n'y a rien que de juste, d'admissible, d'admirablement vrai dans cette promesse que Dieu sera tout en tous. Il aurait compris, en particulier, que si l'on n'est pas trinitaire, il faut être absolument unitaire moderne, ou, pour laisser ces dénominations faussées par l'usage, il faut reconnaître avec joie, avec le plein assentiment de la raison comme du cœur, que le Christ est le vrai homme, en qui s'est déployé le divin dans sa majesté, son énergie et sa grâce, pour nous arracher, nous ses pareils, à notre bassesse, notre lâcheté, et toutes nos servitudes, en nous tendant la main sur la voie qui mène par le renoncement à la vraie vie. Il aurait alors mieux fait accepter la conviction que l'amour du Christ a vraiment manifesté l'amour divin qui sauve. Le rayonnement et l'attraction de l'être divin dans les conditions souvent douloureuses et toujours humiliantes de la réalité humaine, voilà quelle fut cette puissance du Christ que nous ne saisissons que quand nous avons reconnu en lui notre frère, et pris conscience de notre filialité divine, sœur de la sienne. Mais c'est peut-être ce qu'il n'eût pas osé.

Voilà pourquoi, si Oltramare est un homme de progrès, il reste un homme de transition. Ni comme exégète, ni comme dogmaticien, il n'est allé jusqu'au bout des prémisses de sa foi. Il n'a su ni s'affranchir d'une certaine interprétation autoritaire

de saint Paul en dégageant de leur enveloppe juive les vérités sublimes dont ce grand esprit a été fait le révélateur, ni entrer dans la foi chrétienne plus libre, et tout ensemble plus respectueuse et fidèle que celle dont vivait sa génération théologique.

Mais si, comme dogmaticien, il ne peut être regardé comme un vrai novateur, un chef de file, comme homme et comme chrétien, nous nous plairons à le montrer tel que nous l'avons vu, un digne exemple.

VIII

Pour toute cette œuvre, il fallait un labeur à la fois intense et régulier. Tel a été celui de notre collègue. Il y a trouvé, à plus d'une reprise, la consolation et toujours le pain quotidien de son âme.

Matinal, il commençait ses leçons à sept heures en été, à huit heures en hiver. Ajoutons qu'il n'avait pas le travail rapide; il regardait de très près aux textes, et tenait avec raison à une minutieuse exactitude dans les citations des auteurs; puis, il n'était pas facilement satisfait.

Aussi ne s'accordait-il guère les distractions de société. Pas de voyages, sauf pour raisons de santé ou de famille : un seul, en 1875, à Rome et à Naples, avec un pasteur géologue, qui tenait à faire l'ascension du Vésuve, et l'un de nos peintres. L'excursion, trop rapide, ne dura qu'une vingtaine de jours, du 17 mai au 5 juin. Pourquoi le controversiste ne s'arrêta-t-il pas davantage dans la capitale du monde catholique? Il n'y resta que trois jours, mais courut, du matin au soir, partout, et fatigua ses compagnons de voyage plus jeunes. Emerveillé, sans doute, des beautés de Saint-Pierre et du Vatican, il paraît l'avoir été davantage des souvenirs « délicieux » de l'Antiquité. « Elle se dressait devant lui comme vivante, » et il s'écriait dans sa correspondance : « j'ai joui profondément. »

Au reste, il savait jouir, dans la vie quotidienne, comme chef de famille, comme propriétaire, comme ami.

Sa première femme étant morte en décembre 1862, il avait épousé, en secondes noces, le 1er novembre 1864, Clotilde Bedot, fille d'un pasteur populaire. Mari, père, parent, plein de cœur et d'affectueuse sollicitude, il se voyait entouré, vénéré et

aimé de tous les siens, enfants, neveux et nièces. Il avait traversé les inévitables inquiétudes d'un père tendre et justement ambitieux, qui est tout entier dans ce qu'il veut et sent, et s'applique à resserrer le faisceau que les distances pourraient rompre, par le lien d'une correspondance régulière. Les difficultés s'aplanissaient graduellement, et il voyait le succès embellir chacun des foyers où se portaient complaisamment son regard et sa pensée. De ses trois fils, l'aîné, Gabriel, après avoir déployé beaucoup d'énergie en plus d'une profession, tour à tour dans l'Amérique du Nord et celle du Sud, revenait l'an dernier dans la vieille patrie, avec une réputation de chirurgien; le second, Alphonse, un financier heureux de faciliter la publication des commentaires du théologien; le troisième remplaçant l'aîné à Buenos-Ayres. L'un de ses gendres, M. Eugène Ritter, est professeur à la Faculté des lettres qui l'a mis comme doyen à sa tête; l'autre, M. Demierre, est un grand négociant. Et ses quatre gracieuses filles, nées du second mariage, l'ont, avec leur mère, comblé de soins délicats et continuels, et doucement soutenu jusqu'au bout.

Où il faisait bon le voir, c'était dans sa campagne de Bel-Air, à Lancy, village près de Genève. Il l'occupait depuis 1865, et Mme Oltramare la possédait depuis 1876. Un coteau bien ombragé domine le ruisseau de l'Aire, qui roule ses ondes, souvent lentes et rares, souvent grossies par les averses et précipitées, vers la rivière de l'Arve. La maison est ancienne, d'un style pittoresque; non loin, un vignoble que le propriétaire surveille fort bien dans le temps des vendanges. On la connaît dans le monde pastoral, cette maison, car elle s'ouvre hospitalièrement à nombre de collègues et d'étudiants, qui trouvent, pendant les vacances surtout, l'hôte accueillant avec entrain et bonhomie.

D'amis, il lui en reste peu, mais ils lui sont fidèles au loin comme au près. Parmi ceux du dehors, j'aime à nommer Édouard Reuss. Une relation solide, fondée sur la parité des recherches et des tendances, déjà ancienne, qui allait toujours s'approfondissant et s'attendrissant davantage avec le cours des années. Elle s'entretenait par la correspondance et se ravivait à chacune des visites que le théologien de Strasbourg venait faire à Genève depuis 1861, pour son édition des œuvres de Calvin. Les lettres d'Oltramare qu'il nous aurait été précieux de consulter n'ont pas été renvoyées à sa famille; celles de Reuss seules ont passé entre nos mains. Nous en avons lu 24 de 1866

à 1891 ; nous les avons trouvées intéressantes, et nous pensons qu'elles serviraient fort à la caractéristique de l'écrivain, car elles trahissent naïvement les impressions tour à tour du théologien, du professeur, du vieillard. Ce sont des remerciements et des compliments pour les ouvrages reçus, des encouragements à publier sans se laisser dégoûter par les attaques, des réminiscences agréables des visites faites à Genève, de l'accueil empressé des savants de cette cité, entre autres d'E.-A. Bétant, le beau-frère d'Oltramare; ce sont encore des sorties contre les allures de l'hypercritique actuelle, cette pulvérisation des documents bibliques, où chaque verset est attribué à un nouvel auteur, cette « anatomie pathologique des textes, qui est presque à vous dégoûter et à vous désespérer de la science; » c'est l'aveu, bien propre à réjouir l'exégète genevois, que lui aussi maintient l'authenticité des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens; ce sont çà et là des soupirs arrachés à l'homme par les épreuves où l'on sent que le travail est sa meilleure consolation; souvent une pointe d'humour ou une teinte de mélancolie, partout le courage et l'ardeur d'un sage, qui serait pessimiste par expérience, mais qui reste optimiste par tempérament. Nous en avons extrait quelques phrases, et nous transcrivons dans l'Appendice la lettre de condoléance écrite à Madame veuve Oltramare sur la tombe qui venait de se fermer, par l'octogénaire bien peu de semaines avant que s'ouvrît la sienne.

L'année 1890 apporta à notre ami, déjà menacé, quelques douces satisfactions, — le retour de son fils aîné avec une petite famille et les promesses d'un agréable voisinage pour ses derniers jours, — puis le ruban de la Légion d'honneur, qui arriva en juillet, après avoir été sollicité, pour le cher et vieux maître, pour le doyen de la Faculté, par nombre de ses anciens élèves. C'était encore l'achèvement intégral du gros commentaire et la publication faite directement par l'auteur du volume sur l'épître aux Colossiens ; c'était enfin le baptême par ses mains de quatre de ses petits-enfants, dans la chapelle des Macchabées, le 7 août, et la brillante réunion de famille qui termina cette belle journée.

Mais déjà la santé, si longtemps robuste du vaillant septuagénaire, était atteinte. Guéri de ses rhumatismes par deux cures à Aix, en 1882 et 1886, il fut pris de vertiges en septembre 1889 et perdit son bel appétit. Le 30 décembre, il ressentit les premières atteintes de l'influenza, funeste à tant d'ouvriers du cerveau. Au bout de vingt jours, il voulut reprendre ses

leçons, disant : « le devoir avant tout ! » Mais il fut obligé de s'arrêter le 9 février, puis bientôt d'aller passer un mois à Cannes, ce qui lui rendit quelques forces pour cet été, dont nous venons de dire combien il avait joui. L'influenza avait fait son sourd travail de destruction et développé le germe d'une maladie de cœur qui devait être inexorable. Le 23 octobre, il rentrait en ville les jambes alourdies. Aussitôt il se démettait de sa charge de doyen par une lettre à la Faculté, qui tint à le maintenir à sa tête. Quand le soleil d'automne luisait, il faisait volontiers une petite promenade : le 25 novembre, ce fut la dernière. Depuis le 15 janvier 1891, déclin graduel, angoisses croissantes, lutte cruelle contre les étouffements, sommeils entrecoupés dans son fauteuil. Mais son âme était en pleine paix ; il multipliait les recommandations et les adieux aux siens. Vaincu par la fatigue, il s'alitait le 18 février, pour cinq jours, et expirait dans la nuit du 22 au 23. Le deuil fut général, tant il était estimé de tous et populaire.

Le service funèbre fut célébré à la maison mortuaire, devant une nombreuse assistance de parents, d'amis, de délégués de l'Université et des corps ecclésiastiques, par MM. le pasteur Doret et le professeur Bouvier. Sur la tombe, le recteur, A. Chantre, le prêteur, A. Thomas, et le pasteur Ch. Martin prononcèrent de touchantes paroles d'adieux, terminées par la prière. On gravera sur la tombe le passage capital de l'épître aux Romains : « Le juste vivra par la foi. »

* * *

Du tableau que nous avons déroulé de cette vie, on a vu ressortir avec assez de netteté la figure intellectuelle et morale de notre ami. Une intelligence lucide et positive, formée pour et aussi par l'exégèse, et douée des aptitudes que cette science réclame plutôt que de celles du philosophe, de l'artiste ou de l'historien, moins fine que ferme, « moins souple que solide et moins hospitalière que résistante [1], » en qui abondait moins le brillant de ce qu'on appelle « l'esprit » que la force communiquée par la conscience. Quant au caractère, tels de ces défauts qui se voient, par dessous, telles de ces vertus qui se cachent ou s'ignorent, une droiture, un franc-parler rares même à Genève,

[1] F. Chaponnière, *ibid.*, p. 92.



une honnêteté foncière. Sous une écorce un peu rugueuse, une sève d'intime bonté, et sous un apparent contentement de soi-même en face des hommes, une profonde humilité devant Dieu.

C'est qu'Oltramare était un vrai chrétien. Il l'était par éducation, il a voulu l'être et l'a été à sa manière, en tout.

Comme théologien, il a tenu pour inséparable et n'a jamais séparé dans ses écrits la science et la foi. On ne vit pas dans une cité aussi cultivée que Genève sans rencontrer des savants qui ne sont pas croyants, et des croyants qui estiment peu la libre science. Aucune trace en lui de cette dualité. Foi et science peuvent et ne doivent faire qu'un, comme il le disait déjà dans son discours d'ouverture et n'a cessé d'en fournir la vivante preuve. C'est ce qui a donné à sa théologie ce caractère particulièrement moral : scrupule dans l'investigation, recherche attentive, minutieuse de l'idée sous les mots épluchés, rigueur de démonstration, ton affirmatif des jugements d'un esprit étranger, adverse même à tout scepticisme, à tout vain dilettantisme; accent de conviction chaleureuse et missionnaire jusque dans les aridités de l'exégèse soi-disant exclusivement scientifique, attachement croissant à ce qu'il tient toujours davantage pour la parole de vérité.

Si telle était sa science, sa foi d'autre part ne ressemblait en rien à la pure croyance de tête. Il a assez souvent répété que pour Paul le maître, et pour son disciple, la foi était affaire de sentiment, de cœur, le cœur de l'homme répondant aux avances paternelles du cœur de Dieu. Aussi les élucubrations théologiques de la tradition, qu'il connaissait pourtant, n'avaient-elles sur lui aucune prise quand elles ne touchaient pas son cœur.

On conçoit que pour un théologien constitué de la sorte, il n'y a pas de conflit possible entre la science et la foi. Lui n'en aperçoit pas, parce qu'il n'en a pas fait l'expérience, la foi se confondant à ses yeux avec les sentiments légitimes et bienfaisants de la confiance et de l'amour. Oltramare fait mieux : il est persuadé expérimentalement que l'accord entre ces deux puissances est non seulement possible, mais aisé et assuré, et qu'il est utile à l'une et à l'autre, car la science empêche la piété de se perdre dans les vagues effusions du lyrisme, et la piété, à son tour, alimente seule le courage et l'ardeur nécessaires aux longues recherches. La science analyse et expose les données de la foi et les fait respecter, estimer; la foi est la chaleur qui com-

munique le mouvement au mécanisme scientifique, en le dirigeant vers le but suprême.

Tel m'apparaît le théologien. Oltramare fut, si j'ose ainsi dire, une foi et une conscience, donc vraiment un homme. Nous ne saurions admettre que parce que le christianisme recommande le renoncement, il efface l'originalité. Un chrétien est un aspirant à la perfection : ce n'est donc pas un personnage de convention, de fabrique, en qui les traits personnels seraient effacés, comme dans ces images photographiques d'un type de famille obtenu par la fusion de plusieurs portraits individuels. En serait-il autrement d'une âme qui s'élance directement vers l'au-dessus et l'au delà, et perdrait-elle en se christianisant tout ce qui fait qu'elle est sur la terre distincte de toute autre âme ? C'est plutôt le contraire. La merveille du christianisme est d'enrôler dans le cortége du Christ des individualités indéfiniment variées, et tout en les marquant d'une commune empreinte, qui est celle de la personne et de l'esprit du Christ, de fortifier en elles la réflexion, le cœur, la volonté, le meilleur moi.

Ainsi le comprenait et le pratiquait Oltramare. Et à force de considérer l'être intime de saint Paul, il avait développé en lui les affinités morales qui de bonne heure l'engagèrent dans l'étude du grand apôtre. Ce qui faisait que, en entrant sincèrement dans la communion du Christ sur les pas de Paul, il s'était pris à vivre avec Paul. Dans une destinée d'ailleurs si peu semblable à celle de l'audacieux missionnaire itinérant, son cœur d'interprète s'était habitué à battre à l'unisson du cœur de l'auteur des épîtres.

Comme Paul, il s'efforçait de parvenir à « la justice. » Qu'entendait-il par ce vieux et grand mot?

La justice, c'est pour lui d'abord la fidélité au devoir. Homme du devoir, soumis à ses prescriptions de détail, vaillant à remplir sa tâche multiple, ne se plaignant jamais des fatigues qu'elle lui imposait, Oltramare aimait le devoir, comme lorsqu'on a passé, de cœur autant que de fait, du régime de la loi sous celui de la grâce. Cet attachement à « la justice » augmentait sa droiture native, mais le rendait peut-être sensible, dans la même mesure, aux attaques d'adversaires qui ne tenaient nul compte de son effort ou ne lui en savaient nul gré.

Un second trait, c'était la persévérance et la concentration dans la réalisation de son grand dessein, trop grand pour être

achevé : la rédaction d'un commentaire sur les principaux livres du Nouveau Testament. Pour cela, il se limitait quant à ses lectures et ne laissait pas errer çà et là sa méditation : « Je ne sais pas beaucoup de choses disait-il, mais je m'efforce de les bien savoir. Non multa sed multum. »

Une préoccupation ordinaire de l'apôtre, avec laquelle son commentateur était moins familier, c'était de « se faire tout à tous. » La merveilleuse souplesse d'un génie aussi riche et aussi libre que le juif helléniste de Tarse, peu naturelle à un vieux Genevois, n'est du reste à la portée que d'un petit nombre d'esprits, et ceux-là mêmes ont de la peine à creuser profond et jusqu'au bout leur sillon. En revanche, l'attitude de la concentration et la marche continue sur une même ligne, strictement suivie, trouvent toujours leur récompense.

La nature et l'atavisme avaient doué Oltramare d'une aptitude plus prononcée pour la lutte que pour les épanchements de la sympathie. Cette « combativité » native, qui se trahissait par une allure un peu raide selon l'occasion, se déployait pourtant moins pour l'attaque que pour la défense. Car on l'a vu : ses idées étaient plutôt du juste milieu que d'aucune intransigeance. Mais il voyait ou la vérité ou l'erreur, d'une forme ou d'une couleur, sans les rondeurs, les fuyants et les nuances de la réalité, genre de vision qui peut tromper dans les questions relatives comme le sont celles d'Église.

Quoi qu'il en soit, Oltramare n'a pas cru devoir refréner son penchant à la dispute. Il a combattu allègrement, pour attaquer, sans biaiser ni se dérober, ce qu'il croyait l'erreur, comme pour conquérir ce qu'il estimait la vérité, puis pour la répandre et la défendre. Il a combattu aussi dans un autre champ de la vie, contre l'énervement que produisent souvent les fortes émotions, les épreuves et les soucis de famille ; contre la tentation subtile de la nonchalance, et celle plus subtile et plus dangereuse encore du découragement en face de l'insuccès relatif. Il a combattu contre les atteintes de l'âge, restant jeune par la vaillance du vouloir et du faire, par la chaleur du cœur jusque sous les cheveux gris ; il a combattu pieusement et les mains jointes contre les affres de la mort qui approchait, et nous croyons qu'au travers des lassitudes de son agonie prolongée, il a eu le droit de répéter humblement en son cœur le mot de l'apôtre, son plus intime ami : « j'ai combattu le bon combat, j'ai achevé la course, j'ai gardé la foi, il ne me reste plus qu'à recevoir la couronne qui m'est réservée. »

En jetant un dernier coup d'œil sur cette figure expressive pour recueillir la leçon que laisse le départ de tout homme bon, on reste mieux convaincu que si une volonté ferme comme la loi pourrait choquer par la raideur, elle gagne les cœurs lorsqu'elle s'adoucit par la grâce. Plus que jamais, pour les luttes du progrès social, il faut des hommes de savoir et de conscience, mais en même temps ambitieux de cette influence qui n'appartient qu'à la sympathie intelligente et large d'une âme vraiment religieuse. Assurément la conscience est le seul foyer solide de l'existence individuelle et sociale; mais la religion est la flamme qui de ce foyer envoie, par un rayonnement intarissable, lumière et chaleur dans toutes les régions de la vie, science, art, philanthropie, patrie et société. Le vingtième siècle, nous n'en doutons pas, se souviendra de tous les ouvriers qui, pendant le nôtre, auront travaillé à mieux adapter la religion au service de l'humanité et semé, dans l'effort, la contradiction, l'attente angoissée et peut-être les larmes, pour les moissons de leurs héritiers.

APPENDICE [1]

Le maître, le vrai maître est celui dont il reste
Un large souvenir au cœur de l'écolier,
Celui dont il garda la parole et le geste,
La phrase favorite et le mot familier.

Le maître, le vrai maître, est celui qui respecte
L'âme et, sans la courber sous un joug trop pesant,
La vêt de liberté d'une main circonspecte,
Et sait l'émanciper tout en la conduisant.

Le vrai maître est celui dont les élèves savent
Toute la bonté, mais toute la dignité,
Dont les enseignements profondément se gravent
Parce qu'ils sont *vécus* avec autorité.

Science et Conscience! une double parole
Qu'on ne distingue pas quand on parle de vous;
Elles ont confondu chez vous leur double rôle,
Sans que l'une jamais manquât au rendez-vous.

Parfois trop attardés aux détails d'exégèse,
Nous nous découragions, les trouvant bien menus...
— Comme vous saviez mettre alors notre âme à l'aise
En lui découvrant des horizons inconnus!

Le détail grandissait, il devenait sublime
Et, pierre indispensable à l'immense escalier,
Il était devant nous comme un pas vers la cime...
— Quand on repasse là, peut-on vous oublier?

[1] Nous reproduisons ici la poésie du pasteur H. Berguer, lue au trentenaire d'Oltramare, le 15 mai 1884 — la dernière lettre des étudiants à leur professeur — la lettre d'Edouard Reuss à la veuve de son ami.

Vous étiez aussi là pour dissiper l'orage ;
Quand un premier nuage enveloppait nos fronts,
Vous étiez toujours là pour nous dire : « Courage !
Le soleil est derrière, — et nous le reverrons ! »

Le soleil était là ! Vous aviez raison, maître ;
Vous nous avez promis que nous le reverrions,
Vous en étiez bien sûr, pour ainsi le promettre,
Et vous ne vouliez pas que nous désespérions.

Cette foi-ci vaut mieux que notre foi première,
Le soleil qu'on retrouve est plus proche et plus doux.
Et nous ne savons plus douter de la lumière
Pour un oiseau qui passe entre le ciel et nous.

Et puis, — maître-ouvrier, — surtout merci de l'œuvre !
Les glaives les meilleurs sont par la rouille usés,
Et, seul, vous avez fait ce métier de manœuvre :
Mettre des mots nouveaux sur d'éternels pensers.

Ce métier de manœuvre ? — Il en est de sublimes !
— Sous la rouille cherchant, devinant l'acier clair,
Vous avez tant peiné que vos savantes limes
A la lame immortelle ont rendu son éclair.

L'Évangile, enfermé comme dans une gangue,
Vieillissait au contact des mots presqu'incompris ;
Dans l'exact vêtement de la moderne langue
Vous le rendez à ceux qui doutaient de son prix.

Les paroles du Christ en leur forme actuelle
Creusent de plus profonds et plus larges sillons :
C'est un Frère qui parle en langue habituelle
Et qui nous parle à nous comme nous lui parlons.

Vous avez rapproché le maître des disciples .
Traduisant l'Évangile, expliquant les *Romains*,
— Par l'enchaînement strict de vos œuvres multiples
Vous avez éclairé de bien obscurs chemins.

Les bergers du troupeau, les lecteurs d'Évangile,
Pour qui vous avez fait tout ce grand travail-ci,
Ont voulu saluer, maître, votre œuvre utile
Et vous dire un seul mot du fond du cœur : « Merci ! »

Genève, 21 novembre 1890.

Monsieur et cher professeur,

Le semestre d'hiver vient de s'ouvrir; la Faculté de théologie a commencé les cours sans son doyen vénérable et aimé; aussi les étudiants de l'auditoire n'ont-ils pas voulu laisser s'écouler un temps plus long dans un silence qui pourrait à juste titre être taxé d'ingratitude; ils ont décidé de vous adresser un mot de sympathie. Ils ont, en effet, à remplir un devoir à l'égard de leur vénéré professeur. Oui, nous serions ingrats si nous ne vous exprimions pas tous nos regrets de ne plus vous voir occuper votre chaire, de ne plus entendre votre parole si paternelle; nous serions ingrats si nous ne venions pas vous dire combien il nous est pénible d'être séparés subitement de vous qui nous avez témoigné toujours une bienveillance et une sollicitude si grande et si précieuse, et qui étiez pour nous moins un maître qu'un ami et un père. Voilà ce que nous tenions à vous dire. Ce n'est pas le devoir seul qui nous a dicté ces lignes, c'est aussi, c'est surtout l'affection, l'affection la plus forte qui puisse unir le maître et les élèves. Aussi est-ce du fond du cœur que nous nous associons aux vœux que M. le pasteur E. Martin a formulés pour notre bien-aimé professeur, et que nous demandons avec lui à Dieu de permettre votre prochain retour parmi nous. Que le Tout-Puissant, dont vous vous êtes si souvent efforcé de nous faire comprendre l'amour infini, vous accorde encore de longues années!

C'est là le vœu ardent de tous ceux qui vous connaissent, qui vous aiment, et en particulier de tous vos étudiants.

(Suivent les signatures).

Strasbourg, ce 25 février 1891.

Madame,

La nouvelle de la mort de votre cher mari m'a frappé comme un coup de foudre. Sa dernière lettre, de la fin de novembre, n'était pas de nature à me faire pressentir une fin si prochaine; il était encore en pleine activité avec la publication de son grand ouvrage, dont il venait de m'envoyer le premier volume; et, d'après ma propre expérience, un travail non achevé est ordinairement un gage de santé et de longévité. Voilà bien trente ans que nous avons été liés d'une étroite amitié, qui n'a fait que se consolider avec le temps. Six fois j'ai passé mes vacances à Genève pour ma besogne littéraire, et chaque fois la cordiale hospitalité qui m'y a accueilli de sa part et de celle de tous ses collègues, qui, hélas, ont déjà presque tous disparu de la scène, a su charmer les ennuis d'un travail devenu un peu fastidieux avec le temps. Et je ne saurais oublier l'honneur et le plaisir que m'a fait la Faculté de Genève en envoyant son doyen

me porter ses félicitations à l'occasion de ma fête académique semi-séculaire..... Plus le vide se fait autour de moi, plus je me cramponne à mes souvenirs, et certes le cercle intime de ses théologiens n'est pas le dernier au milieu duquel j'aime à me reporter quand mes regards se portent vers le passé.

Je vous parle de moi, Madame, mais c'est vous dire que je sens au plus profond de mon âme la perte que vous et votre famille viennent de faire, et peut-être, dans cette cruelle épreuve, il y a aussi quelque consolation à savoir qu'au loin il y a des cœurs qui en ressentent le contre-coup.

Ma femme aussi, qui a eu le bonheur d'être témoin de ce que la charmante campagne de Lancy offrait de douces jouissances à un vaillant travailleur comme votre mari, au sein d'une famille aimée et unie, et qui lisait avec une sympathique curiosité tout ce qui me venait de chez vous, se joint à moi pour vous exprimer ses sincères condoléances.

Je suis arrivé à un âge où je n'ai plus à attendre de la vie que des expériences du genre de celle qui fait l'objet de cette lettre; aussi bien je vois sans regret approcher le moment où elles cesseront de m'attrister. Mais je vous prie d'agréer, avec l'assurance de ma profonde sympathie, celle de mon inaltérable attachement au souvenir de mon regretté ami.

Ed. Reuss.

MATIÈRE DE LA NOTICE BIOGRAPHIQUE

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS

BIBLIOGRAPHIE

1778. **Th. J. Schütze**, Comment. in ep. Pauli ad Ephes. Lips. 1778, — et Auctarium comment. 1785.

1782. **J.-A. Cramer**, Neue Uebersetzung d. Briefes an d. Epheser, nebst eine auslegung desselben. Hamb.

1789. **Krause**, Der Brief Pauli an d. Epheser ubersetzt u. mit Anmerkungen. Lpz.

1791. **Joh.-Beniam. Koppe**, Nov. Test. græce perpetua annotatione illustratum. Vol. VI. Pauli Epistola ad Ephesios, publiée par les soins de Th.-Chr. Tychsen. 2me éd. Gotting.

1795. **Morus**, Acroases in epp. Pauli ad Galat. et Ephes. Lpz.

C.-L. Ziegler, Beitrag zur einer vollständ. Einl. in. d. Brief an d. Epheser, dans Henke's Magazin f. Religionsphilosophie, etc. T. IV, p. 225. Helmst.

1806. **Georg. Rosenmüller**, Scholia in N. T. 5me éd. Norimbergæ.

1828. **J.-F. v. Flatt**, Vorlesung üb. d. Briefe Pauli ad. Gal. u. Epheser (ouvr. posth. publié par Kling). Tub. 1828. — Annott. ad loca quædam ep. ad. Eph. 1802.

1833. **F.-A. Holzhausen**, Der Brief d. Ap. Paulus an die Ephesier übersetzt u. erklært. Hannover.

1834. **L.-J. Rückert,** Der Brief Pauli an d. Ephesier erlæutert u. vertheidigt. Lpz.

Conr.-Steph. Matthies, Erklærung d. Br. Pauli an d. Ephesier, mit besonderer Rücksicht der neueren Commentare. Greisw.

Gottl.-Christ.-Adolf Harless, Comment. üb. d. Br. Pauli an d. Ephesier. Erlang. 1834. 2me éd. 1858.

Fr.-K. Meier, Comment. üb. d. Br. Pauli an d. Ephesier. Berlin.

1840. **Herm. Olshausen,** Bibl. Comment. üb. d. N. Testament. Vol. IV (Gal. Eph. Kol. Thess.). Kœnigsberg.

1843-67. **H.-Aug.-W. Meyer,** Kritisch-exeget. Comment. üb. d. N. T. Abtheil VIII. Gœtt. 1843. 3me éd. 1865. 5me éd. 1867.

1843. **W.-M.-L. De Wette,** Kurzgefasstes Handbuch z. N. T. Vol. II. Theil 4. Lpz. 1843. 2me éd. 1847.

1847. **L.-F.-O. Baumgarten-Crusius,** Comment. üb. d. Br. Pauli an d. Epheser u. Kolosser (ouvr. posth. publié par Kimmel et Schauer). Jena.

1848. **Stier,** Die Gemeinde in Christo Jesu. Auslegung d. Br. an d. Epheser. Berlin, 1848. — Der Brief an d. Epheser als Lehre v. d. Gemeinde für d. Gemeinde. 1859.

1851. **Fr. Coulin,** Recherches critiques sur l'ép. aux Éphésiens. Genève.

1857. **H. Ewald,** Die Sendschreiben d. Ap. Pauli übersetzt u. erklært. Gœtt. 1857. — Sieben Sendschreiben d. N. Bundes. Gœtt. 1870.

1862. **Dan. Schenkel,** Die Briefe an d. Epheser, Philipp. Kolosser, dans Lange's Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Bielefeld, 1862.

1863. **Ed. Diodati,** Méditations sur des textes tirés de l'épître aux Éphésiens (ouvr. posth.). Genève.

1865. **Fried. Bleek,** Vorlesungen üb. d. Briefe an d. Kolosser, Philemon u. d. Ephesier (ouvr. posth. publié par Fried. Nitzsch). Berlin.

B. Weiss, Der Epheserbrief, dans Herzog's Encycl. Vol. XIX, p. 481.

1867. **Ad. Monod,** L'épître de saint Paul aux Éphésiens. Paris.

K. Braune, Die Briefe an d. Epheser, Kolosser, Philipper, dans Lange's Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Bielefeld.

1870. **J.-Chr.-K. v. Hofmann,** Der Br. Pauli an d. Epheser. Nordling.
1878. **Ed. Reuss,** La Bible. Les épîtres pauliniennes. Paris.
1881. **Rev. F. Meyrick,** Ephesians introduction, commentary, and critical notes, dans The Holy Bible, edited by F.-C. Cook. London.
1888. **G. Schnedermann,** Die Gefangenschaftsbriefe d. Ap. Paulus, dans Kurzgefasstes Kommentar, publié par Strack et Zœckler. Nordlingen.

Quant aux ouvrages qui se rapportent plus spécialement à l'Introduction à l'épître aux Éphésiens et à la dogmatique de Paul, voyez Comm. aux Colossiens, p. 4. Nous devons citer encore :

1841. **Jul. Wiggers,** Beitræge z. Einl. in d. Briefe d. Paulus an d. Epheser, an d. Kolosser, dans Stud. u. Krit.
1842. **Lünemann,** De ep. quam P. ad Ephes. dedisse perhibetur, authentia, etc. Gœtting.
1843. **Anger,** Ueber d. laodicener Brief. Leipz.
1849. **Rinck,** Kann d. Epheserbrief an d. Gemeinde zu Ephesus gerichtet sein? dans Stud. u. Krit.
1853. **Sartori,** Ueber den Laodicenerbrief. Lübeck.
1866. **Kamphausen,** Ueber d. ursprunglichen Leserkreis d. Epheserbriefes, dans Jahrb. f. deutsch. Theologie.
1869. **Ad. Kiene,** Der Epheserbrief, dans Stud. u. Krit. p. 285.

INTRODUCTION

§ 1. Les destinataires de l'épître aux Éphésiens. Critères externes.

La première question qui doit nous occuper se rapporte aux lecteurs mêmes de cette épître, intitulée épître aux Éphésiens (πρὸς Ἐφεσίους). A qui Paul l'a-t-il réellement adressée? — Si nous nous en remettons à l'adresse telle que l'a formulée le Textus receptus et à l'opinion générale de l'Église, nous devons croire qu'elle a été adressée aux chrétiens de l'église d'Éphèse.

Cependant cette épître présente divers phénomènes qui doivent arrêter sérieusement notre attention.

Si nous consultons d'abord les documents diplomatiques, nous trouvons 1° que tous les manuscrits grecs portent dans l'adresse ἐν Ἐφέσῳ, sauf les deux plus anciens manuscrits que nous possédions, le codex Vaticanus[1] et le codex Sinaïticus, ainsi que le codex 67[2] de la bibliothèque de Vienne, dans

[1] Le cod. Vaticanus porte ἐν Ἐφέσῳ à la marge, écrit en petites onciales (voyez fac-simile dans Stud. Krit. 1847). Malheureusement, ceux qui ont eu le privilège de voir le manuscrit du Vatican ne sont pas d'accord sur ce marginal. *Hug* (De antiq. cod. Vat. 1801, p. 26) le croit de la première main. *Tischendorf*, après un examen minutieux, le déclare positivement de la seconde main (*Tisch.* Stud. Krit. 1847, p. 133).

[2] Ce manuscrit est du XIIme siècle, selon les uns, du IXme ou du Xme siècle, selon *Reiche* (Comm. crit., p. 102). Il n'est pas de l'an 1331, comme

lequel ἐν Ἐφέσῳ a été tracé par un correcteur qui a fait ses corrections d'après un manuscrit fort semblable au Vaticanus (Tisch. ed. 7, p. CCXXII, 1859, Reiche, Comm. crit. note 7, p. 102). 2° Toutes les anciennes Versions unanimement portent ἐν Ἐφέσῳ. 3° Tous les Pères lisent ἐν Ἐφέσῳ.

Toutefois il y a sur ce dernier point quelques témoignages divergents qui doivent être soigneusement examinés et pesés.

a) Le premier témoignage que nous devons considérer est celui de Tertullien († 220). Il dit, dans son traité contre Marcion (V, 11) : « Præterea hic et de alia epistola quæ nos *ad Ephesios* præscriptam [1] habemus, hæretici vero *ad Laodicenos,* » — et (V, 17) : « Ecclesiæ quidem veritate epistolam istam *ad Ephesios* habemus emissam, non *ad Laodicenos;* sed Marcion ei titulum [2] aliquando interpolare gestiit, quasi et in ipso diligentissimus explorator. Nihil autem de titulis interest, quum ad omnes apostolus scripserit dum ad quosdam... » Il s'agit ici non du texte de l'adresse, mais du titre de l'épître. Il ressort clairement de ces paroles que, d'après Tertullien, la lettre portait en tête le titre *ad Ephesios* (πρὸς Ἐφεσίους) et que Marcion lui avait substitué celui de *ad Laodicenos* (πρὸς Λαοδικέας [3]), et que ni Marcion, ni Ter-

le pense *Credner* (Einl., p. 397), qui a fait confusion avec le cod. 67, qui renferme les Actes et les épp. catholiques (Voyez *Griesb.* II, p. XV, *Scholz*, II, p. X).

[1] « Præscriptam, » *écrite en tête,* non « perscriptam, » *écrite d'un bout à l'autre* (voy. *Reiche*, Comm. crit. p. 108, *Harless*, p. XXI, *Meyer*, p. 4).

[2] Titulus désigne *le titre*, c.-à-d. l'inscription mise en tête (præscriptam) de la lettre. Dans l'épître aux Éphésiens, le titulus c'est *πρὸς Ἐφεσίους,* non l'adresse (voy. *Reiche*, p. 109. *Meyer,* p. 4, etc., contre *Wiggers,* p. 429. *Lünemann,* p. 37. *De W.*, Einl., p. 285. *Sartori*, p. 41. *Laurent*, Jahrb. f. deutsch. Theol. 1866, p. 131. *Kiene*, St. Krit. 1869, p. 291. Contre *Anger*, Laodicenerbrief, p. 97).

[3] *Neudecker*, Einl. N. T., 1840, p. 487, et *Huther*, comm., p. 386, opposent Épiphane à Tertullien. En effet, Épiphane (Haer. 42, 9) rapporte que Marcion avait dans son Apostolicon l'ép. aux Éphésiens, et, en outre, des fragments (*μέρη*) de l'épître dite aux Laodicéens : *Ἔχει* [*Μαρκίων*]

tullien ne lisaient dans l'adresse de l'épître les mots ἐν Ἐφέσῳ, autrement le titre changé en *ad Laodicenos* aurait été démenti par le texte même de l'adresse, — ou bien Marcion aurait dû changer aussi l'adresse, et certainement Tertullien ne se serait pas contenté de lui reprocher d'avoir changé le titre, pour paraître un « diligentissimus explorator, » et de lui opposer la « veritas Ecclesiæ, » il lui aurait tout d'abord opposé le texte même de l'adresse qu'il avait sous les yeux[1].

On nous accuse[2] de prêter à Tertullien un procédé critique qui est de notre temps, mais qui était étranger à sa manière d'argumenter avec les hérétiques. Il avait pour principe que c'est à l'Église chrétienne de dire quels sont les écrits et les textes authentiques, voire même quelles sont les

ἐπιστολαὶ... τοῦ ἁγίου ἀποστόλου παρ' αὐτῷ δέκα, αἷς μόνον κέχρηται· αἱ δὲ ἐπιστολαὶ... εἰσι πρωτὴ μὲν πρὸς Γαλατάς... ἑβδομὴ πρὸς Ἐφεσίους. Ἔχει δὲ καὶ [outre l'ép. aux Éphésiens] *τῆς πρὸς Λαοδίκεας λεγομένης μέρη.* Ainsi Tertullien aurait fait confusion. Cela n'est pas admissible. Tertullien, qui a écrit un grand ouvrage contre Marcion, et était presque son contemporain, qui était un homme studieux et savant, connaissait son Marcion bien mieux qu'Épiphane, qui vivait deux siècles plus tard, était crédule et a commis maintes méprises. D'ailleurs, que veut-il dire avec ces *fragments* de l'ép. aux Laodicéens, qui figuraient dans le recueil de Marcion? Comme Marcion n'avait conservé que dix lettres de Paul, et qu'il repoussait les lettres pastorales, il ne pouvait avoir, à côté de l'ép. aux Éphésiens, une lettre aux Laodicéens. La confusion vient d'Épiphane, car le fragment même qu'il cite est identique à Éph. 2, 11-14 : *εἷς Κύριος, μία πίστις,* etc., et Épiphane le reconnaît lui-même : *Συναδόντως μὲν τῇ πρὸς Ἐφεσίους, ὦ Μαρκίων, καὶ ταῦτας τὰς κατά σου μαρτυρίας ἀπὸ τῆς λεγομένης πρὸς Λαοδίκεας συνήγαγες κατά σου μαρτυρίας* (voy. *Reiche,* Comm. crit., p. 108. *Bleek,* p. 177).

[1] Contre *Harless,* p. XXIV, *Wiggers,* p. 429, *Lünemann,* p. 37, *De W.,* Einl., p. 284, Comm., p. 86, *Rinck,* p. 951, *Braune,* p. 8, qui prétendent que Marcion avait changé *ἐν Ἐφέσῳ* en *ἐν Λαοδικείᾳ.* — *Wieseler,* Chronol. p. 436, croit que Marcion avait changé le titre en *πρὸς Λαοδίκεας* et supprimé dans l'adresse *ἐν Ἐφέσῳ,* et que Tertullien, ayant connu cette leçon cinquante ans plus tard, l'avait préférée. Le passage de Tertullien ne laisse entendre rien de pareil.

[2] *Harless,* p. XXII. *Wiggers,* p. 430. *Lünemann,* p. 37.

vraies doctrines chrétiennes[1], et il se montre ici fidèle à ses principes en alléguant purement et simplement la « veritas Ecclesiæ. » — Ce principe ne l'empêchait pas de combattre les hérétiques par des arguments directs. Quand on prend un voleur la main dans le sac, on crie : au voleur! quels que soient d'ailleurs les principes. Si Marcion s'était permis de toucher au texte même de l'adresse, Tertullien l'aurait bien vite accusé d'avoir falsifié les Écritures en lui opposant le texte même de l'épître. Il lui reproche seulement d'avoir changé *le titre* de l'épître; dès lors qu'y avait-il de plus simple et de plus naturel que d'opposer au changement du titre l'adresse elle-même, si elle eût porté ἐν Ἐφέσῳ? Cela sautait aux yeux. Elle ne fut point invoquée, par la bonne raison que ni Marcion ni Tertullien ne lisaient ἐν Ἐφέσῳ dans leurs exemplaires. Tertullien ne pouvait opposer à l'opinion tout individuelle de Marcion que l'opinion universelle de l'Église. C'est ce qu'il fait, et il coupe court au débat pour retourner à la discussion sur le fond, qui est pour lui l'affaire essentielle, en disant : « Nihil autem *de titulis* interest, quum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam, du reste le titre ne fait rien à l'affaire, puisque l'apôtre adresse à tous ce qu'il écrit à quelques-uns. »

Il résulte de ce passage qu'au temps de Marcion et de Tertullien, ἐν Ἐφέσῳ manquait dans les manuscrits, de sorte que l'opinion régnante dans l'Église s'appuyait sur le titre πρὸς Ἐφεσίους et sur la tradition ecclésiastique.

b) Ce fait est confirmé par un passage de Basile le Grand, évêque de Cappadoce, à la fin du IVme siècle († 379). Il écrit contre Eunomius (II, 19) : Ἀλλὰ καὶ τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων [ὁ Παῦλος] ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ Ὄντι δι' ἐπιγνώσεως, « ὄντας » αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν, εἰπών· « Τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς

[1] *Tertullien*, De præscript. hæretic. c. 19, c. 29, c. 36. Adv. Prax. c. 2. Hermas. c. 1. Apolog. c. 47.

ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. » *Οὕτω γὰρ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι, καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαίοις τῶν ἀντιγραφῶν εὑρήκαμεν.* Basile veut prouver contre Eunomius que le Fils de Dieu peut s'appeler *ὁ ὤν*, *Celui qui est*, et il cite en preuve que les chrétiens d'Éphèse sont nommés d'une manière singulière et toute spéciale (*ἰδιαζόντως*) dans cette épître *ὄντας*, « *qui sont,* » à cause de l'union avec Celui qui est, que leur procure l'exacte connaissance qu'ils en ont. « Paul, dit-il, en écrivant aux Éphésiens comme à gens sincèrement unis par la connaissance à *Celui qui est*, les a désignés par le nom « *qui sont,* » en disant : *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Il cite le texte même de l'adresse de l'épître et déclare que « ses prédécesseurs l'ont ainsi enseigné et que lui-même l'a ainsi trouvé dans les anciens manuscrits. »

Alors même que Basile croit que la lettre a été adressée aux Éphésiens (*τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων*), il ne croit pas à l'existence de *ἐν Ἐφέσῳ* dans l'adresse. Il ne s'agit pas seulement ici d'une simple affaire d'interprétation (cont. *Michaelis*, p. 1094, *Wiggers*, p. 423, etc.), mais d'une interprétation résultant d'un texte où *ἐν Ἐφέσῳ* brille par son absence. Basile cite le texte et appelle en témoignage soit le sentiment de ses devanciers, soit les anciens manuscrits[1] qu'il a vus lui-même[2]. Ce témoignage est très grave : il nous montre qu'à cette époque, c'est-à-dire dans la seconde moitié du IVme siècle, en dépit des anciens manuscrits et du commentaire traditionnel, le *ἐν Ἐφέσῳ* s'était glissé dans le texte des

[1] *οἱ πάλαιοι τῶν ἀντιγραφῶν*, pp. « *les anciens d'entre les manuscrits,* » ce qui n'est pas la même chose que « *des* anciens manuscrits » (cont. *Neudecker*, p. 48. *Lünemann*, p. 36. *Wiggers*, p. 427). Basile distingue entre les manuscrits ceux qui sont anciens de ceux qui sont plus récents.

[2] Le témoignage de Basile sur l'absence de *ἐν Ἐφέσῳ* est reconnu par la plupart des critiques modernes (voy. *Reiche*, p. 104, note 10). Les objections qu'on a faites se réfutent si facilement qu'il est inutile d'y revenir (voy. *Reiche*, ibid. *Meyer*, p. 2, note).

manuscrits plus récents, à la faveur sans doute de l'opinion générale, qui affirmait que cette lettre avait été adressée aux Éphésiens, et du πρὸς Ἐφεσίους mis en tête de l'épître.

c) Saint Jérome († 420) nous fait entendre un dernier écho de la tradition ancienne. Il avait composé un commentaire sur l'épître aux Éphésiens, pour lequel il avait utilisé d'autres ouvrages, comme il le dit dans sa préface : « Illud quoque in præfatione commoneo, ut sciatis Originem († 254) tria volumina in hanc epistolam conscripsisse, quem et nos *ex parte* sequuti sumus. Apollinarem etiam et Didymum quosdam commentariolos edidisse e quibus licet *pauca* decerpsimus, etc. » Dans son commentaire, il dit à propos du ỳ. 1 : « *Quidam* curiosius quam necesse est, putant ex eo quod Moysi dictum sit : « Hæc dices filiis Israel : Qui est misit me » (Ex. 3, 11), etiam eos qui Ephesi sunt sancti et fideles, *essentiæ* vocabulo nuncupatos, ut quomodo a sancto sancti, a justo justi, a sapiente sapientes, ita ab eo « *qui est,* » hi « *qui sunt* » appellentur, et juxta eumdem apostolum elegisse Deum « ea quæ non erant, » ut destrueret « ea quæ erant » (1 Cor. 1, 28)... Alii vero simpliciter non « *ad eos qui sint,* » sed « *ad eos qui Ephesi sancti et fideles sint,* » scriptum [1] arbitrantur. »

Jérome montre par cette réponse qu'il connaît les deux leçons, la leçon *ad eos qui sunt* et la leçon *ad eos qui Ephesi sancti et fideles sunt,* ainsi que les deux interprétations provenant de ces deux leçons différentes, puisqu'il repousse la première interprétation en lui opposant le texte (scriptum) de la seconde, lequel est à ses yeux tout simple et naturel. Il n'accuse pas ces *quidam* à qui il fait allusion d'avoir changé le texte ou de se servir d'un texte altéré, il leur reproche seulement d'y mettre de la recherche et de la sub-

[1] *Credner,* Einl., p. 397, *Wiggers, Meyer* lisent « *scriptam* » (scil. epistolam); mais le texte porte « *scriptum* » (voy. Hieron. opp. ed. Vallars. VII, p. 545).

tilité (curiosius quam necesse est, putant), au lieu d'aller au texte qui est tout simple, comme font les *alii* et lui-même. Il est évident que la leçon ἐν Ἐφέσῳ a gagné du terrain et est devenue la leçon généralement admise à cette époque[1].

Plusieurs (*Michaelis*, *Wolf*, *Rückert*, *Harless*, *Wiggers*, *Schenkel*, *Meyer*), il est vrai, prétendent que Jérome ne connaît qu'un texte, le texte avec ἐν Ἐφέσῳ; mais qu'il parle de deux interprétations de ce texte : dans l'une on détache τοῖς οὖσιν de ἐν Ἐφέσῳ pour lui donner un sens métaphysique, et dans l'autre on le relie à ἐν Ἐφέσῳ. Cette explication est inadmissible. Une fois qu'on admet ἐν Ἐφέσῳ dans le texte, il est absolument impossible d'en donner deux interprétations différentes, et Jérome distingue fort bien les deux textes, quand il dit : « non *ad eos qui sint*, sed *qui Ephesi sancti et fideles sint*, scriptum arbitrantur » (voy. *Reiche*, p. 106. 107). D'ailleurs cela est confirmé par l'allusion que Jérome fait à ces *quidam* qu'il taxe de subtilité.

Si l'on recherche, en effet, qui sont ces *quidam* que Jérome a en vue, il est bien difficile de n'y pas voir Origène, car l'explication est bien dans l'esprit de ce Père, et nous savons que Jérome a profité de son Commentaire (de même *Reiche*, p. 107, *Meyer*, p. 3, note).

Bien mieux ! Tischendorf (ed. 8) cite la remarque d'un scholiaste qui rapporte un passage du commentaire perdu d'Origène sur les Éphésiens. Ὠριγένης δέ φησιν· Ἐπὶ μόνων Ἐφεσίων εὕρομεν κείμενον τὸ « τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν, » καὶ ζητοῦμεν, εἰ μὴ παρέλκει προςκείμενον τὸ « τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν, » τί δύναται σημαίνειν. Ὅρα οὖν εἰ μή, ὥςπερ ἐν τῇ Ἐξόδῳ ὄνομά φησιν ἑαυτοῦ ὁ χρηματίζων Μωσεῖ τὸ ὤν, οὕτως οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος γίνονται ὄντες,

[1] *Bættger*, Beitræge 3, p. 37, *Olsh.* p. 121, prétendent, en se fondant sur « *arbitrantur*, » que ces *alii* et Jérome lui-même lisaient ainsi *ex arbitrio*, c.-à-d. arbitrairement, par conjecture, et n'avaient pas trouvé *ἐν Ἐφέσῳ* dans les mss. C'est une erreur, *arbitrantur* ne saurait autoriser cette pensée (Voy. *Reiche*, p. 107).

καλούμενοι οἱονεὶ ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι· ἐξελέξατο γὰρ ὁ θεὸς τὰ μὴ ὄντα, φησὶν ὁ αὐτὸς Παῦλος, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ, etc. « Origène dit : « C'est à propos des seuls Éphésiens que nous « trouvons ce qui suit : *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν*, et nous cherchons « — à moins que ce qui a été mis là ne soit de trop (redundat = *παρέλκει*) — ce que cela peut signifier. Vois donc si, « de même que, dans l'Exode, celui qui parle à Moïse se « donne le nom de *ὤν*, de même ceux qui ont communion « avec ce *ὤν* ne deviennent pas par cela même *ὄντες*, étant « appelés, pour ainsi dire, du « non-être à l'être. » Car « Dieu a choisi, dit ce même Paul, les choses « qui ne sont « pas » pour anéantir « les choses qui sont. » Cette citation, qui éclaire le passage de Jérome, jette un nouveau jour sur notre sujet, et nous montre qu'Origène, comme Basile, qui invoque le témoignage de ses devanciers, ne lisait pas *ἐν Ἐφέσῳ* dans l'adresse.

Il y a dans ces témoignages successifs des Pères toute une révélation sur le passage de l'épître aux Éphésiens. Au temps de Marcion et de Tertullien, *ἐν Ἐφέσῳ* n'existe pas dans les manuscrits. Basile le confirme positivement en déclarant qu'ainsi lisaient ses prédécesseurs et qu'il a lu ainsi, lui-même, dans les anciens manuscrits. Le Vaticanus et le Sinaïticus, les deux plus anciens manuscrits que nous possédions et qui datent du IVme siècle, en sont le vivant témoignage. Plus on remonte à l'origine, plus on constate l'absence de *ἐν Ἐφέσῳ*, alors même que l'opinion se conserve invariablement et unanimement dans l'Église que la lettre a été écrite aux Éphésiens. C'est dans le courant du IVme siècle que *ἐν Ἐφέσῳ* fait son apparition dans les manuscrits. Les critiques qui admettent que *ἐν Ἐφέσῳ* est primitif[1] sont contraints de contester

[1] *Elz.*, *Griesb.*, *Matthaei*, *Lachm.*, *Tischendorf* [*ἐν Ἐφέσῳ*] — *Hammond* et *Leclerc*, *Wolf*, *Dan. Withby*, *Michaelis*, *J.-A. Cramer*, *Morus*, *Zachariæ*, Gal. brief, *Justi*, *Rosenm.*, *Flatt*, p. 577-583, 587. *Schott*, Isag., p. 257. *Wurm*, Tub. Zeitsch., 1833, I, p. 98. *Harless*, p. XXI. *Huther*,

ces témoignages et d'expliquer comment ἐν Ἐφέσῳ a pu disparaître, déjà avant Marcion, de tant de manuscrits anciens, et, dans l'un comme dans l'autre cas, leurs efforts ont échoué [1]. On comprend très bien, au contraire, que ἐν Ἐφέσῳ

Col. brief, p. 38. *Wiggers*, p. 413. 430. *Lünemann*, p. 3. 45. *Anger*, Laodic. brief, p. 103. *De W.* Einl. p. 282. Comm. p. 87. *Wieseler*, Chron., p. 439. *B.-Crus. Rinck*, Stud. Kr. 1849, p. 950. *Sartori*, p. 42. *Ph. Schaff*, Apost. Kirche, p. 330. *Valroger*, p. 274, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Hilgenfeld*, Einl., p. 696-697, *Schnedermann*.

[1] On a donné des raisons diverses de cette disparition. On a pensé (*Lünemann*, p. 39, *Schenkel*, p. 3) qu'elle était due à un accident fort ancien : un copiste, par inadvertance, a sauté *ἐν Εφέσῳ* et cette omission s'est reproduite dans des copies subséquentes. Mais un semblable *lapsus*, qui rendait la proposition inintelligible, démenti d'autre part par tous les autres mss., n'aurait pas pu se reproduire dans tant de mss. anciens. L'erreur aurait été vite découverte. En conséquence, on a cherché à cette omission une raison plus sérieuse qui pût expliquer sa propagation, et on l'a attribuée à une correction volontaire. *Wiggers*, *Rinck*, *Braune* la font remonter à l'influence de Marcion. Il avait falsifié l'adresse en substituant *ἐν Λαοδικείᾳ* à *ἐν 'Εφέσῳ*, et cette falsification n'était pas restée sans influence sur les mss., surtout sur ceux du Pont et de la Cappadoce. Il s'est trouvé des copistes qui, hésitant entre ces deux leçons, n'en ont admis aucune et ont laissé la place en blanc. C'est ainsi que le mss. du Vatican a laissé en blanc la fin de Marc, qui se présentait différente dans les mss. Cette explication repose sur une base fausse : Marcion n'avait changé que le titre, et, comme Tertullien, il ne lisait dans l'adresse ni *ἐν Λαοδικείᾳ*, ni *ἐν Ἐφέσῳ*. D'ailleurs, comme l'observe *Harless*, p. XXX, « admettre que des copistes de ce temps, poussés par des scrupules causés par un hérétique, se fussent enhardis à toucher au texte, c'est là quelque chose de bien contraire à l'état des esprits dans l'antiquité chrétienne. » L'absence de *ἐν Ἐφέσῳ* témoigne bien plutôt de la conscience scrupuleuse des copistes, qui, malgré le sens inintelligible de la phrase, se sont tenus fidèlement au texte qu'ils avaient sous les yeux — *Schott*, p. 258 (de même *Flatt* et *Süskind*, Tubing., 1825), part de l'idée que la lettre destinée aux Éphésiens portait *ἐν Ἐφέσῳ ;* mais comme cette lettre (sans être une encyclique) devait être remise à d'autres églises voisines d'Éphèse, Tychique fit confectionner pour ces églises des exemplaires avec un autre nom de lieu, et c'est de ces exemplaires que, par la faute des copistes, l'omission de *ἐν Ἐφέσῳ* a eu lieu dans les mss. Dans ce cas, il aurait existé dès l'origine au moins deux leçons différentes, tandis que nous avons constaté qu'il n'y avait, dans le IIme siècle et dans le IIIme, qu'une seule leçon, sans *ἐν Ἐφέσῳ,* et que

ait été introduit par suite de l'opinion courante dans l'Église, laquelle était exprimée, dès l'origine de la collection des épîtres, par le titre πρὸς Ἐφεσίους, qui figure partout en tête

ce n'est guère que dans le courant du IV[me] siècle qu'est apparu ἐν Ἐφέσῳ. — *Wieseler*, p. 438 (de même *B.-Crus.* p. 6), rapproche cette omission de Rom. 1, 7. 15, où ἐν Ῥώμῃ manque dans un manuscrit latinisant du IX[me] siècle (G. Boernarius) et où la correction paraît faite volontairement dans le but de donner à l'enseignement un caractère catholique, qui paraissait en rapport avec le contenu de l'épître. Il en serait de même pour ἐν Ἐφέσῳ. On l'a supprimé de très-bonne heure, afin de faire disparaître la relation de l'ép. avec les chrétiens d'Éphèse et de donner à l'enseignement un caractère universel applicable à tous les chrétiens. *Wieseler* voit cette tendance exprimée dans le mot de Tertullien: « Nihil autem de titulis interest, quum ad omnes apostolus scriserit, dum ad quosdam, » et il la retrouve dans la valeur ecclésiastique donnée aux épp. pastorales, d'après une observation consignée dans le canon de Muratori (voy. Stud. Krit. 1847, p. 828). Mais 1° l'insuccès complet de la correction Rom. 1, 7. 15, nous montre ce qui aurait attendu une correction semblable dans l'ép. aux Éphésiens en face de la croyance unanime de l'Église; d'autant plus que cette correction, loin d'être chose facile, comme le dit *Wieseler*, p. 439, altère le sens de la phrase, qu'elle rend inintelligible, ce qui n'est pas le cas dans l'ép. au Romains. 2° Cette application ecclésiastique ne réclamait pas un changement du texte, puisque le mot de Tertullien, comme le passage du canon de Muratori, montrent qu'elle pouvait se faire sans toucher au texte sacré. 3° Cette explication ne cadre pas avec les faits constatés, puisque nous voyons par Tertullien et Basile que la leçon sans ἐν Ἐφέσῳ existait dans un temps où aucune autre variante n'existait parallèlement et que ἐν Ἐφέσῳ n'est apparu que dans le courant du IV[me] siècle. — *Meyer,* p. 9, attribue la suppression à quelque correcteur critique qui aurait été frappé de ce que le contenu de l'épître ne cadrait pas avec l'adresse de l'épître aux Éphésiens (de même au fond, *De W.* Einl. p. 284, c. *Ph. Schaff*, Apostol. Kirche, p. 330, *Hilgenfeld*, Einl. p. 69). Mais 1° il aurait dû supprimer aussi πρὸς Ἐφεσίους: ce qu'on n'a jamais fait. 2° Nous devons répéter ici qu'une correction aussi inintelligente, démentie par les autres mss., et contraire au sentiment unanime de l'Église, n'avait aucune chance d'être reproduite. 3° Des Pères ont été frappés, en effet, du contraste que le contenu de l'épître présentait avec ce qu'on savait des rapports de Paul avec les Éphésiens; mais ils ont eu garde de toucher au texte; ils se sont contentés d'imaginer que l'épître avait été envoyée dans un temps où Paul ne connaissait pas encore les Éphésiens (voy. plus loin). « Des scrupules critiques, comme le dit fort judicieusement *Harless*, p. XXX, ne sauraient être allégués

de la lettre, même dans le Vaticanus et le Sinaïticus. On a cru de bonne foi que l'omission de ἐν Ἐφέσῳ était une erreur, et on l'a réparée. Cette introduction était d'autant plus plausible qu'elle faisait concorder le texte avec le titre, et que τοῖς οὖσιν tout seul ne s'explique pas tolérablement (voy. Comm. I, 1); il réclame avec évidence un nom de lieu comme dans les autres épîtres (cf. τοῖς οὖσιν ἐν, Rom. 1, 7. 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 1, 1. Phil. 1, 1 [1]). La place était tout indiquée; on combla la lacune. L'existence du titre πρὸς Ἐφεσίους nous explique le *consensus* de tous les instruments (cont. *Meyer*, p. 6). Les versions, en particulier, ont dû, dès l'origine, adopter cette leçon, parce qu'une traduction de ce passage sans nom de lieu est impossible : elle ne présenterait aucun sens.

Cette conclusion tirée des renseignements critiques fournis par les Pères et des documents diplomatiques, loin d'être infirmée, comme quelques-uns paraissent le croire (*Wieseler*, p. 409, *Meyer*, p. 6, *Schenkel*, p. 2, *Braune*, p. 8), par les objections tirées des arguments internes, y puise, au contraire, une nouvelle confirmation.

Pour justifier l'authenticité de ἐν Ἐφέσῳ, on argue de ce que l'Église unanimement a cru que cette lettre avait été adressée aux Éphésiens, — de ce que, dans toutes ses lettres, Paul a soin de désigner expressément ses destina-

comme motifs dans un temps qui ne connaissait que deux oppositions : une innovation hérétique et la *veritas ecclesiæ*, l'ancienne et vraie tradition. Un copiste, qui, par scrupule critique, aurait tenté une voie moyenne entre l'opinion hérétique et la tradition ecclésiastique, sans aucune raison *traditionnelle*, serait une chose dont la vérité historique ne se pourrait admettre au IIme siècle sans commettre un fort anachronisme. » — On voit, par la diversité et la faiblesse de ces explications, combien il est difficile d'expliquer tolérablement l'omission de ἐν Ἐφέσῳ dès qu'on admet que ἐν Ἐφέσῳ est primitif.

[1] L'analogie rend le fait si évident que nous ne saurions admettre, avec *Kiene* (Stud. Krit., 1869, p. 316) que le mot qui devait figurer à cette place pût être ἔθνεσιν.

taires, — de ce que τοῖς οὖσιν dans toutes les adresses laisse attendre un nom de lieu, — de ce que, sans nom de lieu, la proposition n'est en réalité susceptible d'aucun sens acceptable, — ou de ce qu'on aurait ainsi une lettre adressée à toute la chrétienté, ce qui est en dehors des habitudes de Paul, dont toutes les lettres sont adressées à des communautés déterminées, et en opposition avec le contenu de l'épître et avec son envoi par Tychique. Nous reconnaissons l'exactitude de ces faits; mais loin de justifier, comme on le pense, l'authenticité de ἐν Ἐφέσῳ, ils en démontrent l'inauthenticité. En effet, plus les raisons qui militent en faveur de la présence de ἐν Ἐφέσῳ dans le texte sont puissantes, — et nous n'en saurions assurément trouver de plus fortes, — moins il est concevable que, s'il a existé primitivement, il ait jamais pu disparaître du texte des manuscrits et surtout des plus anciens. Mieux on comprend, au contraire, qu'il y ait été introduit (cont. *Harless*, p. LIII) : il y était impérieusement appelé par ces raisons mêmes qui en démontrent la nécessité [1]. La conclusion à laquelle toutes ces considérations nous conduisent fatalement, c'est que l'omission doit remonter à l'original même de la lettre (*Reuss*, p. 153), autrement elle est inexplicable. Bien mieux! cette omission est tellement opposée aux habitudes de Paul, elle appelle si évidemment un nom de lieu, qu'il est bien difficile de l'attribuer à un *lapsus* de sa part, elle doit être intentionnelle et avoir sa

[1] Les critiques et les exégètes qui rejettent *ἐν Ἐφέσῳ*, sont, *Mill*, proleg. p. 9. *Bengel*, *Wettstein*, *Usher*, Annales. *Koppe* et *Ziegler*, Beiträge z. Einl. [retranchent *τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφ.*]. *Eichhorn*, Einl. II, p. 257. *Hug*, Einl. II, p. 366. *Bertholdt*, p. 2806. *Holzhausen*, *Schneckenburger*, Beitrage z. Einl. p. 133. *Néander*, Pfl., p. 403. *Rückert*, *Matthies*, *Meier*, *Credner*, Einl., p. 397. *Bœttger*, Beiträge z. Einl. 3 Abth. p. 35. *Olshausen*, *Reuss*, *Guericke*, Einl. p. 343 (dubius). *Reiche*, Comm. crit. p. 100. *Bleek*, *Weiss*, Herzog's Encycl. XIX, p. 481. Einl. p. 262. *Renan*, p. XIV. *Kiene*, St. Krit. 1869, p. 288. *Hofmann*, Eph. Brief, p. 2-4. *Grau*, II, p. 171. *Holtzmann*, p. 11. *Immer*, Th. N. T. 1877, p. 361.

raison d'être. En conséquence, comme la proposition dépourvue de nom de lieu ne signifie rien (voy. Comm. I, 1), on peut dire que cette omission volontaire est une lacune, un véritable *blanc* laissé intentionnellement dans le texte par l'auteur.

Reste à savoir si nous pourrons jamais pénétrer ce mystère et en découvrir la raison. Pour le moment, nous nous bornerons à remarquer qu'il ne suit pas de l'absence de ἐν Ἐφέσῳ que la lettre n'ait pas été envoyée aux chrétiens d'Éphèse. Une semblable conclusion ne serait autorisée que si, à la place de ἐν Ἐφέσῳ, il y avait un autre nom de lieu; ce qui n'est pas le cas. De plus, par suite de l'absence originelle de ἐν Ἐφέσῳ, la tradition ecclésiastique, qui s'est affirmée dès l'origine et unanimement par le titre πρὸς Ἐφεσίους, prend une valeur considérable, dont nous devons tenir compte.

§ 2. **Les destinataires de l'épître aux Éphésiens. Critères internes.**

Le phénomène critique que nous venons de signaler n'est pas le seul qui excite notre surprise, quand nous partons de la donnée traditionnelle que cette épître a été adressée aux chrétiens d'Éphèse. Il y en a d'autres qui nous attendent, dès que nous abordons le contenu de l'épître et que nous nous rappelons les rapports qui unissaient l'apôtre à cette communauté.

Paul était arrivé à Éphèse dans l'automne de l'an 54. Il y avait retrouvé Aquilas et Priscille, qu'il y avait laissés après Pâques de la même année, lorsqu'il avait passé par cette ville pour se rendre à Jérusalem. Il se mit avec ardeur à l'œuvre de l'évangélisation et y fonda une église. Sauf un voyage qu'il fit à cette époque et qui dura plusieurs mois, Paul demeura à Éphèse, y prêcha et agit pendant trois ans

environ, jusqu'à Pentecôte de l'an 57. Il y eut de grands succès, fut très considéré et aimé. Rien de plus touchant que les adieux qu'il fit aux pasteurs d'Éphèse réunis à Milet, lors de son dernier voyage à Jérusalem, après Pâques de l'an 58, et son discours, où se peint non seulement son amour pour cette église et ses conducteurs spirituels, mais encore ses préoccupations au sujet des erreurs qui pourraient y être enseignées et amener la dislocation du troupeau.

Quand on lit notre épître, on ne peut se défendre d'un sentiment de surprise, en voyant combien elle répond peu à ce qu'on est en droit d'attendre d'un apôtre, qui a fondé cette église, y a mis son cœur et a formé avec ses membres et ses pasteurs des relations personnelles, intimes, scellées par la persécution et les souffrances (1 Cor. 1, 8. 9).

En effet, *a*) lorsqu'on s'arrête à considérer la matière ou le contenu de l'épître, on trouve que le sujet est d'un intérêt si général et exposé d'une manière si générale, qu'il est impossible de découvrir, soit dans le sujet traité, soit dans les développements, absolument rien qui se rapporte d'une manière spéciale aux chrétiens d'Éphèse.

Après avoir exposé le plan que Dieu avait conçu avant la création du monde pour le salut de l'humanité, Paul se rapproche de ses lecteurs ethnico-chrétiens pour leur rappeler que Dieu les a sauvés par grâce et qu'il a fait cesser l'inimitié entre les païens et les Juifs en substituant la grâce à la loi, et en faisant des deux peuples un seul peuple, le peuple chrétien, de manière qu'en Jésus-Christ ils forment avec les Juifs un temple saint. C'est pour réaliser ce plan de salut et d'unité que Paul a été fait apôtre des Gentils, et il invite en conséquence ses lecteurs ethnico-chrétiens à répondre par la foi à cet amour de Dieu et de Christ, en s'appliquant à conserver dans l'Église l'unité, qui doit y être réalisée, et la sainteté de la vie.

Il n'y a certainement rien dans cette épître qui ne mérite

d'être adressé à l'église d'Éphèse, où l'élément ethnico-chrétien avait fini par dominer, et qui ne soit pour elle du plus grand intérêt; mais il n'y a absolument rien non plus qui la concerne spécialement. L'enseignement de l'apôtre s'y applique comme il s'appliquerait de même à toutes les églises de l'Asie proconsulaire, à celles surtout qu'il n'a ni fondées ni visitées. On rencontre ainsi un contraste singulier entre le titre, qui adresse cette lettre particulièrement aux chrétiens d'Éphèse, et le contenu de l'épître, qui, par sa généralité même, suppose un cercle beaucoup plus étendu de lecteurs[1]. On a donc lieu d'être surpris d'une semblable correspondance, qui n'aborde jamais, dans le sujet qu'elle traite, les besoins religieux et les intérêts spéciaux d'une église que Paul connaissait fort bien et à laquelle il ne pouvait manquer d'avoir des recommandations particulières à adresser sur ce sujet même, si l'on en juge par les craintes qu'il a manifestées, dans son discours à Milet, aux pasteurs de cette église (Act. 20, 29).

b) Le ton de la lettre est parfaitement en rapport avec le contenu : il est toujours élevé, grave, didactique, comme il convient à une exhortation pastorale adressée à des chrétiens; mais plutôt froid par cela même. C'est un apôtre qui enseigne, après avoir pris la peine de rappeler qu'il a été choisi de Dieu pour être l'apôtre des Gentils et avoir reçu la révélation des plans divins. C'est le docteur qui parle avec l'autorité apostolique. On y cherche en vain le laisser-aller du père spirituel qui se rapproche de ses fils en Christ ou quelque trace de ce lien étroit et personnel qui relie Paul à l'église qu'il a fondée.

Pendant près de trois ans, Paul a déployé son activité au milieu des Éphésiens; c'est leur père spirituel; il les a évan-

[1] Cela est si vrai que la plupart des docteurs qui pensent que l'ép. s'adresse particulièrement aux Éphésiens sont contraints d'élargir le cercle en l'adressant à d'autres Églises (voy. plus loin).

gélisés et convertis; ce sont ses fils en la foi; il a souffert, enduré avec eux, et c'est au milieu des pleurs et des embrassements de leurs pasteurs qu'il les a quittés; eh bien! on ne trouve pas dans l'épître la moindre allusion à ces rapports antérieurs, rien de local ni de personnel, aucune réminiscence du temps passé, aucun épanchement de son cœur, aucune parole d'affection ni de bon souvenir, soit aux pasteurs, soit aux fidèles qu'il a connus et tendrement aimés[1]. On dirait, en vérité, qu'il s'agit d'une église à laquelle il est toujours demeuré personnellement étranger. C'est d'autant plus surprenant que cette manière n'est point la sienne à l'égard des églises qu'il a fondées, où il a vécu et souffert. On peut facilement s'en convaincre en lisant les épîtres aux Thessaloniciens, aux Corinthiens et même aux Galates. L'épître aux Romains se peut dire affectueuse auprès de celle aux Éphésiens, et même cette dernière ne supporterait pas la comparaison avec l'épître aux Colossiens, que Paul écrivit au même moment à cette église qui lui était étrangère. On y rencontre des paroles affectueuses (1, 7-8. 2, 1. 4, 12. 13) qu'on chercherait vainement dans l'épître aux Éphésiens.

Cette impression de froideur a frappé les critiques et les exégètes, et tout ce qu'on a pu faire, c'est de chercher à l'atténuer. On a dit que le fait même d'écrire aux Éphésiens est un témoignage rendu à ses souvenirs et à son attachement (*Wiggers,* p. 435); que Paul sait très bien qui il a devant les yeux, à qui il parle et qu'il prend positivement intérêt à ses lecteurs (1, 15. 2, 11. 19. 3, 1. 4, 20. *Wiggers,* p. 434). On a allégué la longue durée de la séparation : il y

[1] Nous ne saurions considérer comme renfermant des témoignages particuliers d'affection les passages 1, 2. 3. 15-23. 3, 2. 13-21 (contre *Neudecker*, p. 503. *Rinck*, p. 57) — ni les passages 6, 19-22 (contre *Wieseler*, p. 449. *Wiggers*, p. 436), que nous retrouvons dans l'ép. aux Colossiens.

a trois ans qu'il ne les a vus et n'a correspondu avec eux (*Wiggers*, p. 436). Mais tout cela, loin d'atténuer l'impression, la redouble : après tout, si le cœur de Paul a souffert de cette séparation — et il a dû en souffrir — c'est une raison de plus pour que les souvenirs reparaissent et que les épanchements se fassent jour. On n'écrit pas à ceux qu'on aime simplement pour écrire, et une lettre n'est un témoignage d'attachement qu'autant qu'elle en témoigne. Elle en témoigne assez peu pour que plusieurs Pères aient prétendu que cette lettre avait été écrite avant que Paul connût personnellement les Éphésiens[1] et que *Wurm* (Tub. Zeitschr. 1833, p. 98) ne sait s'expliquer cette froideur qu'en supposant que Paul avait eu tant de choses pénibles à souffrir à Éphèse, qu'il évite de rappeler ses anciennes relations.

c) Il y a même dans cette lettre des passages qui, s'ils ne vont pas jusqu'à témoigner, comme plusieurs le pensent, que l'apôtre est complètement étranger à l'église à laquelle il adresse cette lettre, éveillent cependant, relativement aux Éphésiens, une impression d'étonnement qu'il est bien difficile de dissiper.

Nous lisons (1,15) : « *C'est pourquoi, ayant entendu parler* (ἀκούσας) *de votre foi au Seigneur Jésus et de votre charité pour tous les saints, je ne cesse, moi aussi, de rendre grâce pour vous.* » Ce début a lieu de surprendre dans la bouche de celui-là même qui a fondé l'église d'Éphèse, qui en connaît les pasteurs et les membres, qui les aime et en est chéri. On dirait le langage d'un homme qui ne les connaît pas personnellement, et a attendu pour leur donner place dans ses prières « *d'avoir entendu parler de leur foi* au Seigneur et de leur charité. »

[1] Theodoret, Eph. præf.: *τίνες τῶν προηρμηνευκότων τὸν θεῖον ἀπόστολον ἔφησαν μηδέπω τοὺς Ἐφεσίους τεθεαμένον τὴν δὲ τὴν ἐπιστολὴν πρὸς αὐτοὺς γεγραφέναι.* Voyez Euthalius dans Zaccagni, collect. monum. vet. ecclesiæ, p. 633; la Synopsis script. sacr. dans les Opp. Athanas. ed. Bened., t. III, p. 194; et Ecumenius.



Des docteurs[1] font remarquer que l'expression ἀκούσας serait inconcevable assurément, s'il s'agissait de la nouvelle de leur conversion au christianisme; mais, loin de là, il s'agit seulement des nouvelles que Paul, après une longue absence, a reçues de leur piété. — Il est certain que, dès qu'il s'agit des chrétiens d'Éphèse, il faut bien l'entendre en ce sens, et ce n'est pas impossible au point de vue du langage, car l'expression ἀκούσας est assez élastique pour ne pas être prise à la rigueur, témoin Philémon, ℣. 5. L'histoire nous apprend où il faut mettre l'accent. Néanmoins l'impression n'est pas complètement dissipée, surtout pour qui doute qu'il s'agisse véritablement des chrétiens d'Éphèse, parce que l'expression « *ayant entendu parler* (ἀκούσας) *de votre foi au Seigneur Jésus et de votre charité,* » étant non exclusive, mais générale, comprend aussi bien les origines et les commencements de la foi que ce qui a suivi la conversion; parce que cette foi et cette charité ne sont après tout que la continuation d'un état de choses que Paul a aussi connu et non pas seulement appris par ouï-dire, et qu'en vérité il n'écrirait pas autrement à une église à laquelle il serait toujours demeuré étranger[2]. N'est-ce pas dans les mêmes termes qu'il s'adresse à l'église de Colosses (1, 3), qu'il n'a ni fondée ni visitée? (Voy. Comm. h. l.)

Ce qui donne de la gravité à ce passage, c'est qu'il n'est point isolé. La remarque qu'on peut faire se trouve appuyée

[1] *Grot.* h. l. *Michaelis,* p. 1092. *Rückert, Meier, Winzer,* progr., p. 5. *Wiggers,* p. 431. *Wieseler,* p. 445. *Rinck,* p. 953. *Schenkel, Meyer, Weiss,* Herzog's Encycl. XIX, p. 481. *Braune.* — *Harless,* p. XIX, reconnaît la vérité de l'observation (ainsi que celle de 3, 2. 6, 23. 24), mais il cherche une autre explication de ce fait, p. LIV.

[2] Ces raisons ont engagé quelques commentateurs à croire que la lettre avait essentiellement (*Flatt,* p. 583), ou même uniquement (*Neudecker,* Einl. p. 501, *Schott,* Isag. p. 258) en vue la partie de l'église d'Éphèse qui a été convertie après le départ de Paul d'Éphèse. — L'adresse de l'épître ne permet pas un semblable triage.

par d'autres passages, qui corroborent cette impression (*Harless*, p. XIX).

Après son exposé dogmatique, Paul rappelle à ses lecteurs qu'il est l'apôtre des Gentils, leur apôtre : « C'est dans ce but que je vous écris, moi Paul, le prisonnier de Jésus-Christ pour vous Gentils; si du moins vous avez entendu parler de la charge que la grâce de Dieu m'a accordée en vue de vous » (3, 1. 2). Il n'est sans doute point hors de propos de rappeler ce grand fait au souvenir de ses lecteurs, au moment où, après les avoir enseignés, il va les solliciter de mener une vie chrétienne. C'est même assez naturel; mais ce qui surprend, c'est que Paul interrompe pour cela la suite de son discours et consacre à cette idée un grand développement ℣. 3-12; qu'il se mette à leur expliquer longuement que c'est par une révélation qu'il a été initié au mystère dont il a dit quelques mots, comme du reste cela a eu lieu aussi pour les saints apôtres de Jésus-Christ et pour les prophètes, — que c'est la grâce de Dieu qui l'a fait lui-même ministre de l'évangile et apôtre des Gentils, lui le moindre des saints. Ces faits personnels, parfaitement connus de l'Église d'Éphèse, à laquelle, pendant son long séjour, il a eu l'occasion de les raconter bien des fois, et cette longue explication ne se justifient pas. Un rappel sommaire était bien suffisant. Il nous semble bien extraordinaire qu'un pareil développement s'adresse aux chrétiens d'Éphèse, surtout si l'épître ne s'adresse qu'à eux.

Il y a même dans cette digression des détails assez inattendus. Ainsi, lorsque Paul leur dit (℣. 4) « qu'*ils peuvent apercevoir en lisant* ce qu'il vient de leur écrire, *l'intelligence qu'il a du mystère chrétien*, et qu'il confirme son enseignement, en annoncant (℣. 5. 6) que *cette même révélation a été faite aux saints apôtres de Christ et à ses prophètes*, *que les Gentils sont* avec les Juifs *membres du même corps*, *cohéritiers et participants de la même promesse*. » Les

Éphésiens avaient-ils donc besoin d'une semblable confirmation apostolique, et de jeter les yeux sur les quelques lignes qu'il vient d'écrire, pour savoir que Paul avait une profonde connaissance du plan de Dieu pour le salut? Ne l'avaient-ils pas entendu lui-même près de trois ans? Cela ne semble-t-il pas plutôt s'adresser à des chrétiens qui ne l'ont ni entendu ni connu? — Enfin, quand il leur rappelle qu'il est l'apôtre des Gentils, on est un peu surpris de cette forme : « *si du moins vous avez entendu parler de la charge que la grâce de Dieu m'a accordée en vue de vous.* » Alors même que cette forme : « *si du moins vous avez entendu parler* » (εἴγε, voy. Comm. h. l.) ne trahit aucun doute sur le fait qu'ils en ont entendu parler, néanmoins elle étonne, quand on connaît les anciens rapports de Paul avec les Éphésiens. On s'attendait à quelque chose de plus positif, comme « car vous savez la charge que la grâce de Dieu, etc. » Ces observations et cette phraséologie ne laissent pas que de surprendre, si Paul s'adresse aux seuls Éphésiens.

On peut faire une remarque analogue quand, plus loin (4, 20. 21), ayant rappelé les désordres des païens, il ajoute : « *Mais pour vous, ce n'est point ainsi* (c'est-à-dire c'est dans des sentiments tout autres) *que vous avez appris Christ; si du moins c'est lui* (qu'on vous a prêché, et) *que vous avez entendu, conformément à la vérité telle qu'elle est en Jésus.* » Il est certain que « *si du moins* » (εἴγε, voy. Comm. h. l.) n'exprime aucun doute de Paul sur le fait que ses lecteurs *ont appris Christ;* mais cette forme n'est-elle pas singulière dans la bouche de celui-là même qui les a évangélisés et convertis, — surtout quand elle est accompagnée de la réflexion : « *si du moins c'est lui* — qu'on vous a prêché, et — *que vous avez entendu, conformément à la vérité telle qu'elle est en Jésus?* » Qui sait mieux que Paul *si c'est Christ* qu'on leur a prêché et qu'ils ont entendu? Pourquoi parle-t-il comme s'il l'ignorait? Il ne parlerait pas

autrement s'il s'adressait à des chrétiens qu'il n'a pas évangélisés lui-même, et il est difficile de croire qu'un tel langage ne s'adresse pas à des chrétiens que Paul — pour la plupart au moins — ne connaît pas personnellement[1].

d) On remarque encore dans cette épître l'absence de certains détails, qui sont toujours intéressants pour une communauté à laquelle on écrit, ce qui semble indiquer en Paul la volonté bien arrêtée de donner à son épître quelque chose de général et le pur caractère pastoral apostolique.

Ainsi 1° Paul ne salue personne nominativement, bien qu'il ne manque pas de connaissances et d'amis à Éphèse, soit parmi les pasteurs, soit parmi les membres du troupeau. Dans le double souhait de bénédiction qu'il adresse à ses lecteurs en terminant son épître (6, 23. 24), il les désigne par des expressions générales, *τοῖς ἀδελφοῖς*, ỷ. 23, et *μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων*, etc., ce qu'il ne fait jamais dans ses autres épîtres, où il les désigne toujours directement, comme dans le courant de l'épître, par le pronom personnel. Il est difficile de croire que cette dérogation à une habitude constante soit purement fortuite (voy. Comm. h. l.).

[1] On fait encore valoir (*De W.* Einl. p. 282. Comm. p. 86. *Reiche*, Comm. crit., p. 113. *Bleek*, p. 175. *Weiss*, p. 481, Einl. p. 262. *Renan*, p. XII *Holtzmann*, p. 7, Einl. p. 284) contre l'adresse de cette lettre aux Éphésiens que les lecteurs de l'épître sont indiqués comme païens-chrétiens (2, 1. 2. 11-13. 19. 3, 1. 4, 17-22. 5, 8) et que Paul se présente à eux comme l'apôtre des Gentils (3, 1. 7. 8), ce qui ne convient pas à l'église d'Éphèse, qui était une communauté mêlée et même, d'après *Renan* et *Holtzmann*, renfermait un fort contingent judéo-chrétien. — Cet argument nous paraît sans valeur. Sans doute, au début, lorsque Paul commença l'évangélisation à Éphèse, dans la synagogue, il convertit un certain nombre de Juifs (Act. 19, 1-20. 20, 21); mais l'hostilité juive éclata bientôt, et la rupture fut violente (Act. 19, 9). Comme l'église était située en plein pays païen, elle se recruta dans la population païenne, comme le témoignent les paroles de Démétrius ameutant les ouvriers (Act. 19, 25-27), et l'église devint assez vite une église essentiellement ethnico-chrétienne. C'est l'histoire de toutes les communautés fondées par Paul en pays païen.

2° Aucun de ceux qui entourent Paul n'y sont mentionnés comme saluant les chrétiens d'Éphèse, tandis que l'épître aux Colossiens et même celle à Philémon, qui ont été écrites dans le même temps, renferment les salutations d'Épaphras, d'Aristarque, de Marc, de Luc, etc. Il est évident que Paul l'a fait intentionnellement, — et pourquoi?

3° Ce qui n'est pas le moins surprenant, c'est que la lettre est écrite au nom de Paul seul, sans y adjoindre le nom de Timothée, qui est certainement auprès de lui (cont. *Hug*, II, p. 365, *Wurm*, Tub. Zeitsch. 1833, p. 98, *Olsh.* p. 132), tandis que les lettres aux Colossiens et à Philémon sont écrites au nom de Timothée. Ce fait acquiert une certaine gravité, non seulement parce qu'il est contraire aux habitudes de Paul (cf. 2 Cor. Phil. Col. 1 et 2 Thess. Philém.); mais encore parce qu'il contraste avec ce qui a lieu pour les autres épîtres (Coloss. Philém.) écrites au même moment, et surtout parce que Timothée est un personnage bien connu des Éphésiens. S'il est une lettre où ce nom devait figurer, c'est bien celle-là. Il n'est pas possible que cette prétérition soit accidentelle, une négligence ou un oubli, et l'on se demande quelle peut bien être la raison de ce silence intentionnel?

On répond à ces observations que l'absence ou la présence de salutations dans une épître ne s'explique pas par le fait que Paul ne connaît pas ou qu'il connaît personnellement une église, puisque nous trouvons de nombreuses salutations dans des épîtres adressées à des églises que Paul n'a jamais visitées, comme dans les épîtres aux Romains et aux Colossiens, tandis qu'il n'en met pas dans des épîtres adressées à des églises bien connues de lui et avec lesquelles il soutient les rapports les plus amicaux, comme l'épître aux Philippiens. L'absence de salutations s'explique ici, comme pour l'épître aux Philippiens, par le fait que le messager est chargé précisément de ces témoignages. Du reste l'épître

elle-même semble l'indiquer (6, 21. 22) : « *Tychique... vous donnera de mes nouvelles*, etc., » et cela se comprend d'autant mieux que Tychique est originaire d'Asie, peut-être même Éphésien; en tout cas bien au courant des rapports de Paul avec cette église. Cette remarque ne manque pas de justesse ; d'autant plus que ce procédé est très naturel. Néanmoins il nous est difficile d'admettre qu'elle soit suffisante dans le cas pendant, attendu qu'elle devrait s'appliquer de même à l'épître aux Colossiens, puisque le même messager est chargé de la même mission, dans les mêmes termes (4, 7), et que là, néanmoins, les salutations abondent. D'ailleurs cela ne rend pas compte de tous les faits, en particulier de l'absence singulière du nom de Timothée, qui est certainement auprès de Paul quand il dicte sa lettre, puisque son nom figure à côté de celui de Paul dans les épîtres aux Colossiens et à Philémon [1].

En conséquence, si, après cet exposé des faits internes, nous nous posons la question : Cette épître a-t-elle été adressée à l'église d'Éphèse, à cette église spécialement et uniquement? la réponse ne peut être que négative [2].

[1] La simultanéité des trois épp. coupe court à la supposition que Timothée était absent, lorsque Paul écrivit l'épître aux Éphésiens (cont. *Hug*, II, p. 365. *Schott*, p. 275. *Wurm*, Tub. Zeitsch., 1833, p. 95. *Olsh.* p. 132. *Rinck*, p. 956). Les autres raisons qu'on a alléguées ne sont pas meilleures. *Michaelis*, p. 1093, pense que Timothée pouvait bien avoir écrit en même temps une lettre aux Éphésiens. *Eichhorn*, p. 279, croit que cela vient de ce que Timothée ne tenait pas la plume comme dans les épp. aux Coloss. et à Philemon. *Harless*, p. LXI, pense que « Paul ne le nomme pas, parce que Timothée était étranger à ces lecteurs, que Paul ne connaissait lui-même pas personnellement. » Pourtant il adresse l'épître aux Éphésiens (!)

[2] Cette conclusion s'impose à ce point qu'on la retrouve, en certaine mesure, chez des critiques de qui on ne devait pas l'attendre. Plusieurs de ceux qui tiennent *ἐν Ἐφέσῳ* pour authentique, et font des chrétiens d'Éphèse les destinataires de l'épître, sont contraints néanmoins par les critères internes d'être infidèles à leur point de vue et d'admettre que la lettre n'est pas adressée à *eux seuls*, mais que, sous le nom et le cou-

Pourtant nous devons reconnaître — et nous espérons le montrer — qu'il n'y a rien dans l'enseignement de cette épître qui ne convienne pour le fond à l'état des esprits à Éphèse. Mais les caractères internes de la lettre présentent des traits si contrastants avec ce qu'on peut légitimement attendre des rapports connus de Paul avec cette communauté, qu'il nous est impossible d'adopter *telle quelle* la tradition ecclésiastique. On ne peut expliquer ni l'absence de ἐν Ἐφέσῳ, ni les critères internes. Alors même qu'on trouverait une réponse particulière pour expliquer tolérablement et à part chacun des détails signalés (ce que l'on n'a jamais pu faire), on ne serait pas parvenu à résoudre convenablement les objections, parce que tous ces critères internes sont liés

vert de l'église d'Éphèse, elle a été aussi adressée à d'autres églises, composées de païens-chrétiens que Paul ne connaissait pas personnellement. *Bèze*, le premier, avait eu cette idée : « Suspicor, non tam ad Ephesios ipsos proprie missam epistolam, quam Ephesum, ut ad cœteras asiaticas ecclesias transmitteretur » (N. T., 1598, p. 288). C'est, avec une extension plus ou moins grande, l'opinion de *Hammond* et *Leclerc*, p. 236. *Michaelis*, p. 1088. *Flatt*, p. 583, 587. *Schott*, p. 254. *Harless*, p. LVII. *Huther*, Col. Brief, p. 387. *Lünemann*, p. 47. *Anger*, p. 285. *Monod*, p. I, *B.-Crus.*, p. 9. *Sartori*, p. 46. *Ph. Schaff*, p. 330. *Valroger*, p. 273. *Schnedermann*, p. 6. — *Wiggers* même affirme (p. 435) que l'apôtre désirait que la connaissance de cette lettre s'étendît à un plus grand nombre de lecteurs : « Éphèse est pour lui le type de plusieurs églises du même genre (?), et, en écrivant à cette église, son regard s'étend plus loin, et sa parole s'adresse au fond à toute la chrétienté de l'Asie, dont Éphèse était le point de départ et le centre. Paul se promettait que l'église d'Éphèse, en recevant ce témoignage de son maître vénéré, ne se montrerait pas jalouse et ferait participer à cette bénédiction tous les chrétiens qui avaient soif de l'instruction, de la consolation et de l'exhortation apostolique. » — Au fait, c'est reconnaître qu'il y a entre l'adresse, qui restreint la destination *τοῖς ἐν Ἐφέσῳ* et le contenu de l'épître, qui suppose un cercle beaucoup plus étendu de lecteurs, une sorte de contradiction dont ces savants ne savent sortir qu'en élargissant le cercle de l'adresse, ce que la forme *τοῖς ἐν Ἐφέσῳ* ne permet pas. Si c'était la pensée de Paul, pourquoi n'a-t-il pas écrit (comme 2 Cor. 1, 1): *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, τῇ οὔσῃ ἐν Ἐφέσῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσι ἐν ὅλῃ τῇ Ἀσίᾳ* ? — Il n'y a guère que *Wurm*, *Rinck*, *Wieseler*, *Schenkel* et *Meyer* qui croient que la lettre a été adressée aux seuls Éphésiens.

entre eux, de manière à former un ensemble qui témoigne d'une intention positive de l'écrivain; en sorte que tous ces phénomènes de détail doivent dépendre d'une cause générale qui les explique tous ensemble et qu'il faut chercher à découvrir. — C'est ce qu'on a fait.

§ 3. Les destinataires de l'épître aux Éphésiens. Hypothèse : épître aux Laodicéens.

On ne pouvait raisonnablement s'arrêter à cette conclusion toute négative que la lettre n'a pas été écrite aux Éphésiens, et l'on s'est demandé à qui elle avait bien pu être adressée. On est d'autant mieux en droit de se poser cette question que l'adresse, s'arrêtant à τοῖς οὖσιν, n'indique aucun nom de lieu et ouvre elle-même la porte aux recherches.

On s'est tout naturellement porté vers le seul témoignage ancien que l'on possède, celui de l'hérétique Marcion, qui, au dire de Tertullien, prétendait que la lettre avait été écrite aux chrétiens de Laodicée, et bon nombre de docteurs ont cru avoir trouvé dans cette donnée historique la solution désirée [1].

On a d'abord insisté sur tout ce qui pouvait ôter à ce témoignage, isolé dans l'antiquité, le caractère de pure conjecture de Marcion lui-même, afin de lui donner une certaine consistance historique qui en relevât la valeur, par opposition au témoignage positif et unanime de l'Église chrétienne. Comme Marcion vivait dans la première moitié du IIme siècle,

[1] *Grotius*, *Jo. Mill*, *L. Ellies DuPin*, *Sam. Grell*, in initio Evang. Joann. restituto, *J. Pierce*, Comm. Philipp., p. 114.115, *W. Wahl*, Notæ crit. in. N. T. *Vitringa junior*, *Venema*, *Fred. Burgius*, *Wettstein*, N. T. p. 238, *Paley*, Horæ paulinæ. *J.-J. Quandt*, Utrum epistola ad Eph. a Paulo Ephesiis an Laodicenis inscripta sit. Regiomonti, 1742, *Justi*, II v. p. 81, et, récemment, *Holtzhausen*, *Bungener*, *Krenkel*, *Ræbiger*, Christologia Paulin. 1852.

c'est-à-dire 60 ou 70 ans après l'envoi même de la lettre, son témoignage est l'un des plus anciens, on dit même le plus ancien des témoignages que nous possédions sur cette épître. D'autre part, comme il était originaire du Pont, où son père était pasteur, il était bien placé pour obtenir, par la tradition, des renseignements sur l'origine de l'épître, voire même pour se livrer à des recherches sur ce point, ce que le mot ironique de Tertullien, « *diligentissimus explorator,* » ne dément pas. Bref, on a poussé les choses à ce point, qu'on a voulu le considérer comme le représentant d'une tradition ancienne appartenant à l'Asie Mineure (*Berthold, Bleek,* p. 186), antérieure à la tradition ecclésiastique qui aurait prévalu dans l'Église. *Grotius* pense qu'il avait puisé ses renseignements auprès de l'église de Laodicée. Enfin, son témoignage, indépendant de la tradition ecclésiastique, serait d'autant moins suspect qu'aucun intérêt dogmatique n'est ici en jeu, de sorte qu'à ce point de vue il ne saurait éveiller aucune défiance (voy. *Eichhorn,* p. 268. 269).

De fait, l'existence d'une lettre aux Laodicéens, portée par Tychique, le même messager qui portait la lettre aux Colossiens, semble justifiée par un passage même de la lettre aux Colossiens (4, 16) : *Lorsque vous aurez lu ma lettre, faites qu'on la lise aussi dans l'église des Laodicéens, et que vous pareillement, vous lisiez celle qui viendra de Laodicée* (τὴν ἐκ Λαοδικείας). Eh bien ! cette lettre est précisément celle que nous possédons sous le titre d'épître aux Éphésiens, et ainsi s'explique le fait que l'on ne retrouve nulle part dans l'antiquité d'épître aux Laodicéens. On n'a plus besoin de recourir à l'hypothèse d'une épître perdue, qui n'est après tout qu'une hypothèse de désespoir.

Enfin, et ceci est extrêmement important, l'épître que nous possédons convient à merveille, soit pour le ton, soit pour la forme, soit pour le fond et le contenu, à l'église de Laodicée : une église composée de chrétiens d'origine

païenne, étrangère à Paul, qui ne l'a ni fondée ni même visitée, et dans laquelle devaient se rencontrer des tendances religieuses analogues à celles qui travaillaient l'église voisine de Colosses, en sorte que l'instruction et l'exhortation lui sont parfaitement appropriées. Ces détails internes qui excitent notre surprise, quand on adresse l'épître à Éphèse, à cause des relations qui unissaient l'apôtre aux Éphésiens, répondent on ne peut mieux à la situation des chrétiens de Laodicée. D'ailleurs Paul avait dû être très bien renseigné sur les Laodicéens par Épaphras, pasteur de Colosses, qui se trouvait à Rome, auprès de lui, au moment où il écrivait cette épître.

Telles sont les raisons qui ont porté un grand nombre de critiques à voir dans l'épître dite aux Éphésiens une épître adressée aux Laodicéens, et nous devons reconnaître que, sauf l'importance fort exagérée, comme nous le montrerons plus loin, donnée au témoignage de Marcion, ces raisons sont solides et militent singulièrement en faveur de cette hypothèse. Cependant, malgré ces avantages, nous ne saurions adhérer à cette conclusion, parce que, si elle explique beaucoup de détails embarrassants, elle en laisse subsister un certain nombre d'autres qui la rendent inadmissible, au moins sous cette forme.

En effet, 1° comment expliquer le contraste qui existe entre le fait d'adresser une lettre particulière aux Laodicéens et le contenu de cette lettre, où le thème et les développements affectent une allure si générale, qu'ils supposent un cercle beaucoup plus étendu de lecteurs. Cette observation que nous avons présentée pour le cas où la lettre s'adresserait aux Éphésiens (voy. plus haut) trouve pareillement son application dans le cas où on la suppose adressée aux Laodicéens. Paul a dû être mis au courant des circonstances particulières de cette église par Épaphras (Col. 4, 18); il a pour elle la même sollicitude que pour Colosses (Col. 2, 1), com-

ment donc se fait-il que cette lettre, bien différente en cela de celle aux Colossiens, se tienne constamment dans des termes généraux et ne renferme absolument rien de spécial aux Laodicéens, soit relativement à leurs besoins religieux particuliers, soit relativement aux erreurs qui devaient travailler cette église comme celle de Colosses? (De même *Harless*, p. XXXVIII.)

2° Comment expliquer l'absence du nom de lieu dans l'adresse? Si le texte ne porte pas ἐν Ἐφέσῳ, il ne porte pas davantage ἐν Λαοδικείᾳ. Marcion lui-même, qui a changé le titre πρὸς Ἐφεσίους en celui de πρὸς Λαοδίκεας, a laissé l'adresse intacte et n'a pas osé combler la lacune. Le mystère sur ce point subsiste tout entier : cette hypothèse est incapable de l'éclaircir.

3° Comment expliquer que dans cette lettre adressée à l'église de Laodicée, Paul n'ait pas écrit au nom de Timothée, comme il le fait pour les deux autres épîtres, l'épître aux Colossiens et l'épître à Philémon, qui ont été composées au même moment? Nous avons vu qu'il y a dans cette prétérition une intention positive de l'apôtre, et rien dans cette hypothèse ne peut nous en faire entrevoir le motif.

4° Comment se fait-il que Paul n'envoie aux Laodicéens les salutations d'aucun de ceux qui sont autour de lui, ni d'Aristarque, ni de Marc, ni de Jésus-Justus, ni même d'Épaphras, « *qui se donne bien de la peine pour ceux de Laodicée et d'Hiérapolis* » (Col. 4, 13), ni de Luc, ni de Démas; tandis qu'il prend soin de le faire pour les Colossiens et même pour Philémon, qui habite Colosses?

5° Mais voici un trait bien plus extraordinaire encore, et qui a déjà été relevé par *Baronius, Michaelis, Eichhorn, Schott,* etc. Comment expliquer que dans cette lettre, directement et particulièrement adressée aux chrétiens de Laodicée, Paul ne salue aucun des membres de cette église, et qu'il leur envoie d'autre part ses salutations par les Colos-

siens, auxquels il écrit : « Saluez les frères qui sont à Laodicée, et Nymphas et l'assemblée qui se réunit dans sa maison » (Col. 4, 15)? N'est-ce pas la preuve sans réplique qu'il n'a point écrit aux Laodicéens, puisqu'il délègue aux Colossiens le soin de les saluer? On ne fait saluer par d'autres que ceux que l'on ne peut saluer directement (voy. *Harless*, p. XL).

6° Enfin, comment expliquer qu'un fait aussi simple que celui d'écrire une lettre à l'église de Laodicée, lettre qui se trouve encore rappelée dans un passage de l'épître aux Colossiens, n'ait jamais transpiré dans l'Église autrement que par le témoignage isolé de Marcion, — et que cette lettre ait eu la bizarre destinée d'être, dès l'origine, d'une manière unanime et permanente, attribuée aux Éphésiens, malgré l'absence de ἐν Ἐφέσῳ et en dépit des phénomènes internes que cette lettre présente relativement à de tels destinataires? Plus le ton, la forme et le fond sont favorables à l'église de Laodicée et défavorables à l'église d'Éphèse, plus ce fait est inconcevable. On a supposé que Tychique, en passant à Éphèse, avait communiqué l'épître aux chrétiens de cette ville et, de son chef, leur en avait laissé une copie. On a même eu recours au tremblement de terre qui, au dire d'Orose, avait renversé les trois villes de Laodicée, d'Hiérapolis et de Colosses : les chrétiens de Laodicée réfugiés à Colosses y auraient apporté leur lettre avec eux (*Wettstein*). Ce sont là de pures suppositions, qui ne sont pas même capables de justifier une semblable confusion (voy. *Harless*, p. XLII).

En conséquence de ces observations, nous tenons pour inadmissible que la lettre dite aux Éphésiens soit une lettre adressée proprement à l'église de Laodicée.

§ 4. **Les destinataires de l'épître aux Éphésiens. Hypothèse : épître circulaire.**

L'hypothèse que nous venons d'examiner avait été précédée d'une autre, présentée pour la première fois par le célèbre archevêque d'Armagh, *Jacob Usher* (*Usserius*), dans ses *Annales V. et N. T. ad annum 64*, publiées 1650-54 (ed. Genev. 1712, p. 686). L'épître serait une *circulaire,* une sorte d'encyclique apostolique, dans laquelle Paul aurait laissé le nom de lieu en blanc, en donnant à Tychique ses instructions sur les églises auxquelles il le charge de la remettre. Elle serait adressée aux églises de l'Asie, notamment à Éphèse et à des communautés de la Phrygie, comme Laodicée et Colosses. Cette hypothèse a trouvé un grand nombre de partisans[1] : elle se recommande par le fait qu'elle résout fort convenablement les difficultés que l'épître présente, et qui sont uniquement dues à l'opinion qu'elle a été adressée particulièrement et exclusivement à telle ou à telle église. — Essayons de le démontrer.

Le premier point que nous croyons pouvoir établir, c'est que la lettre ἐκ Λαοδικείας, dont il est fait mention Col. 4, 16, n'est autre que celle qui est intitulée πρὸς Ἐφεσίους. Seulement, nous nions, pour les motifs énoncés plus haut, qu'elle ait été adressée d'une manière particulière aux Laodicéens, comme aux seuls destinataires.

Nous partons de cette idée, que Paul a écrit de Rome trois

[1] On peut citer *Bengel, Koppe, Ziegler, Eichhorn, Hug, Flatt,* p. 582. 586. *Bertholdt, Schneckenburger, Néander, Rückert, Matthies, Meier, Credner, Bættger, Olshausen, Reuss, Guericke,* p. 341. *Reiche, Bleek, Weiss, Renan,* p. XV, *Kiene,* St. Krit., 1869, p. 288. *Meyrick,* p. 539. *Hofmann, Grau, Sabatier.* Toutefois, ils ne s'accordent pas tous sur les églises à qui la circulaire a dû être remise, ni sur l'existence d'un blanc dans le texte.

lettres en même temps, les épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et à Philémon, toutes trois portées par Tychique à leur destination, et qu'il n'en a pas écrit quatre. Il serait peu judicieux de multiplier sans nécessité le nombre des épîtres, et c'est déjà bien suffisant d'en écrire trois d'une seule fois, sans qu'il soit besoin d'en supposer une quatrième (cont. *Meyer*, p. 11, et *Weiss*, Einl. p. 257). De là nous concluons que puisqu'il est parlé dans les Colossiens d'une lettre qui doit leur arriver ἐκ Λαοδικείας, avec laquelle ils doivent échanger la leur, ce ne peut être qu'une lettre remise aux Laodicéens par Tychique, partant la lettre dite πρὸς Ἐφεσίους[1].

Cette lettre, par le ton, par la forme et par le contenu, est parfaitement convenable aux Laodicéens (voy. plus haut p. 30), et les critères internes relatifs aux lecteurs s'accordent parfaitement avec la situation de l'église de Laodicée, composée en général de païens-chrétiens, que Paul n'a jamais visités et qui ne connaissent pas l'apôtre personnellement (Col. 2, 1). Bien mieux! nous trouvons certains détails qui confirment pleinement notre sentiment, sous la réserve, bien entendu, qu'il s'agit d'une circulaire apostolique.

Voici ces détails :

1° Puisque Paul fait saluer les Laodicéens dans l'épître destinée spécialement aux Colossiens (4, 15), on doit naturellement s'attendre à ce que la lettre reçue par les Laodicéens ne renfermera pas de salutations à leur adresse. C'est précisément le cas. Si l'épître dite aux Éphésiens est, comme nous le supposons, la même que celle qui a été remise aux Laodicéens, elle ne renferme aucune salutation pour eux, ni rien qui leur soit spécial. On pourrait même étendre cette observation à quelques détails relatifs aux chrétiens de Lao-

[1] *Wieseler*, p. 450, part de la même remarque, mais comme il s'est efforcé d'établir que la lettre *πρὸς Ἐφεσίους* a été adressée aux seuls Éphésiens, il est contraint d'admettre que l'*ἐπιστολὴ ἐκ Λαοδικείας* c'est l'ép. à Philémon.

dicée qui figurent dans l'épître aux Colossiens (2, 1. 4, 13), laquelle devait être communiquée aux Laodicéens (Col. 4, 16), parce qu'ils ne pouvaient trouver place dans la circulaire que Tychique devait leur remettre.

2° Examinons de près l'expression dont Paul se sert, quand il dit aux Colossiens (4, 16) : « *Lorsque vous aurez lu ma lettre, faites qu'on la lise aussi dans l'église des Laodicéens, et que vous, pareillement, vous lisiez celle de Laodicée* » (τὴν ἐκ Λαοδικείας). On dit que cette lettre « *de* Laodicée » doit être une « lettre *aux* Laodicéens. » Cela peut être, sans doute; mais cela peut aussi ne pas être. Paul ne dit pas τὴν πρὸς Λαοδικέας, « la lettre adressée aux Laodicéens; » il se borne à dire « la lettre qui viendra de Laodicée » (τὴν ἐκ Λαοδικείας). Or cette lettre peut fort bien n'être pas une lettre écrite proprement aux Laodicéens et à eux spécialement adressée. Il y a dans cette expression une nuance qui est intentionnelle sans doute, et qui doit être appréciée, parce qu'elle répond pleinement à la vérité de la situation. Il s'agit d'une lettre qui, après avoir été remise aux Laodicéens, doit passer de Laodicée à Colosses : c'est une circulaire. Mais, dit-on[1], si Tychique est le porteur de la circulaire et de l'épître aux Colossiens, pourquoi n'apporte-t-il pas les deux épîtres ensemble aux Colossiens? C'est affaire d'ordre : il ne faut pas embrouiller la mission spéciale de Tychique auprès des Colossiens par le port et la remise de deux lettres à la fois. De ces deux lettres, l'une est adressée aux Colossiens. Écrite spécialement pour eux, c'est la plus grave, celle qui doit leur être remise directement, avant toute autre, et Tychique l'apporte : il faut d'abord qu'elle produise son effet. Quant à l'autre, qui est indirecte,

[1] *Eichhorn*, p. 271, *Schott*, p. 256, *Harless*, p. III, LII, *Wieseler*, p. 442. — *Rück.* p. 289, pense qu'on ne doit pas s'adresser cette question, parce qu'on ignore trop les circonstances.

plus générale, et doit donner aux Colossiens un complément d'instruction, elle viendra à son temps.

3° Paul demande que la lettre reçue par les Laodicéens soit envoyée à Colosses, et que la lettre des Colossiens soit lue à Laodicée. Ces deux lettres ne sauraient donc être totalement indépendantes l'une de l'autre; il doit y avoir entre elles quelque intérêt commun, des rapports assez directs et étroits, sans qu'elles fassent pourtant double emploi. Est-ce là ce que nous constatons entre l'épître circulaire venue aux Laodicéens, connue sous le nom d'épître aux Éphésiens, et l'épître aux Colossiens? Sans doute; et ces rapports ont frappé dans tous les temps. L'épître aux Colossiens est une épître personnelle à l'église de Colosses, se rapportant aux faits qui se passent dans son intérieur, aux erreurs que certains docteurs cherchent à y propager et contre lesquelles Paul s'élève; tandis que la circulaire remise aux Laodicéens expose les principes généraux qui sont à la base des recommandations de Paul : ces deux écrits, l'un plus général et de principes, l'autre plus spécial et de faits, se complètent l'un l'autre et s'harmonisent. Si Paul a jugé la connaissance de la circulaire bonne pour les Colossiens (4, 16) et leur recommande de lire « la lettre qui viendra de Laodicée, » c'est que l'enseignement de la circulaire apostolique va bien aussi aux Colossiens, étant d'un intérêt général et exposant les principes qui doivent les diriger. D'autre part, si Paul recommande aux Colossiens d'envoyer leur lettre aux Laodicéens, ce n'est pas seulement pour qu'ils reçoivent de cette manière les salutations qu'il leur envoie, mais encore parce que les instructions spéciales renfermées dans cette épître conviennent fort bien à cette église voisine, qui était vraisemblablement travaillée du même mal que l'église de Colosses [1].

[1] Ce n'est pas fortuitement et par le seul fait qu'elles ont été écrites en même temps que ces deux lettres se rapportent l'une à l'autre et s'harmonisent sur un fond commun. Si l'on restreint la circulaire, qui

Pour tous ces motifs, nous nous croyons en droit de conclure que l'épître remise à Laodicée par Tychique, laquelle doit être envoyée aux Colossiens, n'est autre que l'épître dite aux Éphésiens[1], seulement elle a été remise en qualité de circulaire apostolique, et ce fait explique et fait évanouir toutes les difficultés que nous avons vu surgir dans l'hypothèse qu'il s'agissait d'une lettre spécialement et exclusivement destinée aux Laodicéens.

Allons plus loin.

Pouvons-nous croire que cette épître ait été réellement envoyée à l'église d'Éphèse, et l'hypothèse d'une circulaire viendrait-elle lever nos scrupules, en nous donnant une solution naturelle et satisfaisante des difficultés que nous avons rencontrées plus haut?

Que cette épître ait été envoyée à l'église d'Éphèse, nous

est la lettre de principes, à la seule église d'Éphèse, tandis que la lettre spéciale où les faits sont abordés s'en ira bien loin à Colosses, comment peut-on expliquer ces rapports? On rend par là indépendants et l'on tient à distance l'un de l'autre deux écrits, qui ont des rapports évidents et qui sont faits pour se rencontrer. Dès qu'on admet, au contraire, que l'épître dite aux Éphésiens est une circulaire, on comprend comment Paul a voulu répandre cette épître de principes dans toutes ces églises d'Asie, qui sont plus ou moins menacées par les idées nouvelles, afin de les diriger dans les vrais principes et dans la vraie voie. S'il écrit spécialement aux Colossiens, c'est vraisemblablement qu'est là le centre de propagation et la lutte la plus vive. Les deux lettres vont se rencontrer à Colosses et à Laodicée. — *Wieseler*, p. 450, en admettant que l'épître *ἐκ Λαοδικείας* est l'épître à Philémon, méconnaît l'importance de la liaison entre l'ép. aux Éphésiens et l'ép. aux Colossiens, pour donner à une épître toute privée une importance ecclésiastique qu'elle ne saurait avoir.

[1] Les critiques qui considèrent l'ép. aux Éphésiens comme une circulaire, partagent tous cette opinion, excepté *Eichhorn*, p. 262, *Olsh.*, p. 123, et *Weiss*, p. 482. Ils se rapprochent ainsi des théologiens qui admettent l'hypothèse de Marcion. Les autres (voy. Comm. Coloss., p. 463) sont obligés de voir dans l'ép. *ἐκ Λαοδικείας* une *quatrième* épître de Paul, portée par Tychique, qui serait perdue : c'est fort invraisemblable.

le croyons[1]. Notre conviction à cet égard repose sur le témoignage ancien, unanime et constant de l'Église chrétienne, ce que Tertullien appelait la « *veritas ecclesiæ.* » Le titre πρὸς Ἐφεσίους, mis en tête de la lettre, se retrouve dans tous les manuscrits que nous possédons, même les plus anciens, ainsi que dans toutes les plus anciennes versions. Ce titre, antérieur à Marcion et à tous les témoignages des Pères, doit, comme tous les autres titres des lettres, remonter à l'époque où le recueil des lettres a été formé et provenir des collecteurs eux-mêmes, ce qui lui constitue une valeur historique réelle (cont. *Eichhorn*, p. 258. 274). De plus, cet envoi est confirmé par le témoignage unanime des Pères, à quelque église et à quelque pays qu'ils appartiennent, aussi haut que nous pouvons remonter : c'est l'opinion d'Ignace, d'Irénée, de Clement-d'Alex., de Cyprien, d'Athanase, etc., etc. (voy. Introd. et Authenticité). L'Église n'a jamais varié sur ce point et jamais il ne s'est élevé dans son sein aucune voix discordante. Cette tradition unanime doit nécessairement avoir sa raison d'être, partant sa vérité, d'autant plus qu'elle s'est formée en dépit de l'absence de ἐν Ἐφέσῳ, et qu'elle a persisté, malgré les phénomènes singuliers que l'épître présente relativement à l'église d'Éphèse. Ce *consensus* présuppose un fondement historique[2].

[1] C'est aussi le sentiment de la plupart des critiques qui envisagent l'ép. aux Éphésiens comme une circulaire. Cependant plusieurs d'entre eux, s'appuyant sur les critères internes, croient devoir s'y refuser; ainsi *Koppe*, p. 14. *Ziegler*, *Eichhorn*, p. 259. *Rück.* p. 287. *Meier*, p. 217. *Reiche*, p. 119. *Bleek*, p. 184. *Reuss*, p. 174. Dans ce cas, il leur est difficile d'expliquer comment l'antique Église a cru que cette épître était destinée aux Éphésiens.

[2] Les critiques qui n'admettent pas que la circulaire ait été envoyée à l'église d'Éphèse, ont dû se demander comment cette tradition avait pu se former, et en rechercher la cause. *Eichhorn* (p. 272) l'explique ainsi : « Depuis que l'Église reçut dans son Apostolicon les épp. à Timothée, elle trouva dans une lettre tenue pour paulinienne (2 Tim. 4, 12) : « *J'ai envoyé Tychique à Éphèse;* » et comme celui-ci portait ordinaire-

On objecte, il est vrai, le témoignage de Marcion, en l'accompagnant de toutes les considérations propres à en rehausser la valeur (voy. p. 29); mais ce témoignage est tellement isolé, que nous ne saurions y voir autre chose

ment les lettres de Paul, on imagina qu'il fallait ajouter « *avec une lettre,* » car qui n'aurait volontiers admis que Paul avait été en correspondance avec une église si importante et qui lui tenait au cœur. Comme dans toutes les lettres de Paul une seule ne portait pas d'adresse déterminée, on lui attribua cette destination par le titre *πρὸς Ἐφεσίους*. Ce qui n'avait été qu'une conjecture à l'origine, fut bientôt accepté dans toute l'église et devint la *veritas ecclesiæ* » (!). La base même de cette explication est inadmissible, car le titre *πρὸς Ἐφεσίους* remonte à la formation du Recueil, tout aussi bien que le titre *πρός Τιμοθ.* donné aux épîtres à Timothée. — *Bleek*, p. 185 (de même *Meier*, p. 229) a senti le besoin d'une autre explication. Il suppose que Tychique, chargé de se rendre de Rome en Phrygie, a passé par l'Asie Mineure, d'où il était originaire. Arrivé à Éphèse, il aura fait connaître aux pasteurs et aux membres de la communauté le message et la lettre dont il était porteur. Cette affaire les ayant intéressés, — pour un motif ou pour un autre, — Tychique aura laissé entre leurs mains une copie de la lettre. On voit dès lors ce qui sera arrivé : la lettre aura circulé et l'adresse ne portant pas de nom de lieu, les Éphésiens auront fini par croire qu'elle leur avait été destinée. Cela était d'autant plus naturel que Paul avait été leur apôtre fondateur et qu'ils ne possédaient aucune lettre de lui à eux adressée. Comme Éphèse était une grande place de commerce, l'épître se répandit d'Éphèse au dehors, dans toute la chrétienté, avec l'idée que c'était une lettre *πρὸς Ἐφεσίους*. D'autre part, comme la lettre était arrivée aussi à Laodicée, à Colosses et dans différentes églises païennes d'origine, dans la Cappadoce et dans le Pont, avec un titre qui répondait mieux à son origine, elle serait parvenue à Marcion, dans le canon duquel elle porte le titre *πρὸς Λαοδικέας*. — Tout remonterait donc à une sorte d'indiscrétion de Tychique, laissant prendre copie d'une lettre avant même de l'avoir communiquée aux destinataires : c'est difficile à croire. Nous aimons mieux penser que ce fut la première exécution de son mandat. Comment admettre que la connaissance des origines de la lettre s'est si vite effacée du souvenir des Éphésiens, car le Recueil des épîtres de Paul s'est fait de très bonne heure et c'est à ce Recueil qu'on doit le titre de l'épître. La lettre, en se répandant dans les églises du dehors, dut s'y répandre avec la connaissance qu'elle n'était pas destinée aux Éphésiens, puisqu'elle ne portait pas *ἐν Ἐφέσῳ*. Quant à ce q'on ce qu'on nous dit de Marcion et du titre *πρὸς Λαοδικέας,* c'est une erreur : ce titre provient de Marcion lui-même.

qu'une *conjecture* de Marcion, fruit de son étude, non l'écho d'une tradition historique. Frappé de la ressemblance de l'épître aux Éphésiens avec l'épître aux Colossiens, ainsi que de l'absence de ἐν Ἐφέσῳ, il a conclu de Col. 4, 16, que cette épître devait être l'épître aux Laodicéens, qu'on ne trouvait nulle part. Ce jugement repose si peu sur une donnée historique, que, malgré la part de vérité qu'il peut avoir, il est faux en réalité : l'épître dite aux Éphésiens ne peut pas être une épître adressée spécialement aux Laodicéens (voy. p. 31, etc.). Quoique le témoignage de Marcion soit fort ancien et même antérieur aux témoignages des Pères, néanmoins il est fort postérieur à la tradition ecclésiastique, exprimée déjà dans le titre πρὸς Ἐφεσίους (cont. *Eichhorn*, p. 274, *Hofm.* Comm. Éph. p. 9), qu'il a tenté de changer, et c'est en surfaire indûment la valeur que de prétendre qu'il représente une tradition particulière à l'Asie Mineure, dont on ne trouve de trace nulle part. On sait d'ailleurs quel arbitraire Marcion apportait dans sa critique.

En résumé, la tradition ancienne, unanime et permanente de l'Église nous autorise à affirmer que la lettre intitulée πρὸς Ἐφεσίους a été réellement remise par Tychique à l'église d'Éphèse. Si même nous osons dire toute notre pensée, nous inclinons fortement à croire que c'est à Éphèse tout d'abord que l'épître a dû être portée[1].

[1] Ce qui nous suggère cette pensée, c'est 1° que la voie directe de Rome dans l'Asie proconsulaire et la Phrygie c'était Éphèse. Cette voie conduisait immédiatement Tychique auprès de l'église principale, et ce n'était pas pour lui déplaire, étant Asiate, peut-être même Éphésien. Il connaissait l'église d'Éphèse et y était connu, ayant travaillé à l'évangélisation avec Paul, dans cette ville. 2° En suivant cet itinéraire, les dernières églises visitées seraient celles de Laodicée et de Colosses. Cela cadre avec le fait qu'il dut laisser la circulaire à Laodicée et porter l'autre épître à Colosses : la circulaire viendra plus tard de Laodicée à Colosses. 3° Enfin, dans la seconde épître à Timothée, écrite quelques mois plus tard, Paul, sentant son isolement, se prend à penser où sont ses disciples et dit (4, 12) : « *Pour Tychique, je l'ai envoyé à Éphèse,* » ce

En effet, si nous partons de cette idée que nous avons sous les yeux une épître *circulaire* adressée vraisemblablement aux églises de l'Asie Mineure et de la Phrygie, c'est-à-dire à des églises qui sont essentiellement ethnico-chrétiennes, et que, pour la plupart, Paul n'a ni fondées ni visitées, une sorte d'*encyclique apostolique*, un enseignement pastoral donné officiellement par Paul en sa qualité d'apôtre des Gentils, nous voyons s'évanouir les difficultés qui avaient surgi contre l'envoi de l'épître à Éphèse, quand on affirmait qu'elle avait été apportée aux Éphésiens, comme à eux spécialement destinée.

Nous comprenons d'entrée pourquoi Paul l'a écrite en son propre et unique nom (*Paul, apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu, aux saints*, etc.), sans s'adjoindre le nom de Timothée, comme il le fait, dans cette même circonstance, pour les épîtres aux Colossiens et à Philémon. Il s'agit ici d'une circulaire écrite à des églises étrangères à Paul pour la plupart, partant d'une pièce apostolique officielle, émanant de Paul, en tant qu'apôtre des Gentils, dignité que Paul ne partage avec personne et dont il veut assumer la responsabilité tout entière. Timothée n'avait à cela aucun titre, c'est pourquoi Paul ne s'est pas adjoint son disciple [1]. Il l'a fait intentionnellement, comme nous le remarquions plus haut (p. 26), sans qu'il y ait plus lieu d'en être surpris.

qui serait une confirmation de ce que nous avons avancé. La mission de Tychique devait certainement durer plusieurs mois.

[1] Le même fait se retrouve à propos de l'épître aux Romains. Lorsque Paul l'écrivit de Corinthe, Timothée était auprès de lui, et pourtant, contrairement à son habitude, il ne le nomme pas. Pourquoi? Parce que Paul s'adresse à une église étrangère à laquelle il écrit en vertu de son autorité apostolique, comme apôtre des Gentils. On le voit bien au soin qu'il prend dans l'adresse de rappeler ses titres à l'apostolat. — *Credner*, p. 403. *Meier*, p. 224, pensent expliquer l'absence du nom de Timothée dans l'adresse par le fait que Timothée n'était pas connu de toutes les communautés à qui la lettre était destinée. Mais Timothée était-il plus connu à Colosses? pourtant Paul met son nom dans l'adresse.

Quand on réfléchit que cette pièce devait circuler dans des églises essentiellement ethnico-chrétiennes, — et sous ce rapport l'église d'Éphèse, à cette époque, ne faisait pas exception, — des églises que Paul, sauf Éphèse, ne connaissait pas personnellement pour la plupart, qu'il n'avait jamais visitées, on ne peut pas s'étonner qu'il prenne pour leur écrire la position dans laquelle il se trouve en face de la pluralité d'entre elles, plutôt que celle qu'il a vis-à-vis de l'église d'Éphèse[1], — ni qu'il mette en relief sa qualité d'apôtre, qu'il y insiste et s'étende sur le fait que c'est par une révélation spéciale qu'il a été initié au mystère, au plan de Dieu pour le salut de l'humanité, lui, comme les saints apôtres de Jérusalem, ayant été fait apôtre par une grâce particulière de Dieu en vue même des Gentils (3, 2-12). Les Éphésiens, sans doute, savaient tout cela et n'avaient pas besoin de ces développements; mais dès qu'il s'agit d'une circulaire, avec laquelle le messager doit se présenter, au nom de l'autorité apostolique, devant les églises qui n'ont pas connu Paul, il faut bien s'en expliquer. Tous ces passages (1, 15. 3, 2. 12. 4, 10. 21) qui nous paraissent si extraordinaires, quand nous partons de l'idée que la lettre s'adresse directement et uniquement aux Éphésiens, ne doivent pas exciter chez nous plus de surprise que n'en durent éprouver les Éphésiens, qui, sachant que c'était là une circulaire adressée à des églises que Paul ne connaissait pas personnellement, savaient bien faire la part de ce qui les concernait ou non dans ces différents passages[2].

La matière et le contenu de l'épître nous paraissent main-

[1] Contre *De W.* Comm. p. 86. *Reiche*, Comm. crit. p. 113. *Bleek*, p. 184. *Holtzmann*, p. 14.

[2] Contre *Reiche*, p. 127. *Sartori*, p. 47. Dès que la lettre est présentée aux Éphésiens comme une circulaire, on ne doit plus presser les détails internes, comme on le faisait avec raison lorsque la lettre était envisagée comme adressée aux seuls Éphésiens. Le point de vue est changé.

tenant parfaitement appropriés à la circonstance et au but. Par suite de la nature encyclique de la lettre, Paul devait s'attacher à ce qui est d'un intérêt général et répondre aux besoins communs de toutes ces églises menacées vraisemblablement du même mal, sans entrer dans des considérations particulières à telle ou à telle église. Il a rappelé le plan de Dieu sur lequel repose la foi chrétienne pour leur montrer la vraie source de l'unité et de la sanctification, afin de les détourner par ces principes des spéculations par lesquelles on fait perdre de vue la vraie voie. Cela même devait convenir à l'église d'Éphèse, comme à toutes les églises de la contrée, car elle ne faisait pas exception sous ce point de vue.

Le ton de la lettre, toujours grave et doctrinal, est en rapport avec la nature de l'écrit et n'a plus rien qui surprenne.

On conçoit d'ailleurs facilement que dans cette pièce officielle et solennelle, destinée à plusieurs églises, Paul ne pouvait pas se laisser aller à faire allusion à des rapports antérieurs avec l'église d'Éphèse, à ces temps où il avait agi et prêché au milieu des Éphésiens, à ses anciens souvenirs, ni s'abandonner à des épanchements personnels, auxquels il se livre si volontiers dans les lettres qu'il adresse à telle ou à telle église. Du reste, comme on l'a fort judicieusement observé, Tychique, le porteur de la lettre, une ancienne connaissance des chrétiens d'Éphèse (Act. 20, 4), était certainement chargé de combler cette lacune et de présenter, soit aux pasteurs, soit aux fidèles d'Éphèse, les salutations de Paul ainsi que celles des chrétiens de son entourage. Ces salutations, déplacées dans une encyclique, figuraient très bien dans les épîtres particulières adressées aux Colossiens et à Philémon[1]. Nous pouvons même relever en terminant un

[1] Paul fait saluer les Laodicéens dans l'épître aux Colossiens (4, 15). Si l'on admet, comme nous le croyons, que l'ép. aux Éphésiens et l'épître

trait surprenant, qui trouve maintenant son explication toute naturelle. Paul a l'habitude de terminer ses lettres par un souhait de bénédiction adressé à ses lecteurs, et il les désigne toujours, comme dans le courant de la lettre, par le pronom personnel (La paix de notre Seigneur soit avec *vous*, ou avec *vous tous*, etc., voy. Comm. h. l.), tandis que dans notre épître il les désigne par des expressions générales : « Que la paix soit donnée *aux frères !* Que la grâce soit *avec tous ceux qui aiment notre Seigneur Jésus-Christ d'un amour inaltérable !* » (6, 23. 24)! On aperçoit encore à cette finale le caractère circulaire de l'épître (voy. le Comm. h. l.).

Ainsi, dès qu'on reconnaît la nature de l'épître et qu'on la considère sous son vrai jour, la lumière se fait et l'on voit s'évanouir les unes après les autres toutes les difficultés auxquelles elle donne lieu dans le point de vue précédent; la donnée ecclésiastique, exprimée par le titre même πρὸς Ἐφεσίους, est confirmée. Il est vrai que *Meyer*, p. 12, trouve qu'elle ne l'est point assez, attendu que ce titre πρὸς Ἐφεσίους indique non seulement que la lettre a été adressée aux Éphésiens; mais encore aux Éphésiens seuls. C'est possible; mais n'est-ce point là trop d'exigence? Cette affirmation repose sur l'analogie avec les titres des autres épîtres. Or, ces titres ne sont en général que la répétition de la donnée renfermée dans l'adresse de l'épître même, et sous ce rapport l'épître aux Éphésiens ne peut pas être mise sur le même pied que les autres épîtres, puisque à l'origine, c'est-à-dire à l'époque

ἐκ Λαοδικείας sont la même épître, il en résulte que c'est bien *intentionnellement* que Paul n'a pas mis de salutations dans l'ép. aux Éphésiens : ce n'était pas convenable dans une épître circulaire. Or, si c'est intentionnellement, il faut voir cette *intention* dans tous les autres phénomènes de l'épître (comme dans l'absence de *ἐν Ἐφέσῳ,* du nom de Timothée, de salutations finales, etc.) et se demander la raison pour laquelle Paul se départit ainsi de ses habitudes, car rien n'est accidentel, tout est voulu. Cette raison est toute trouvée dans le fait que Paul a voulu écrire une lettre circulaire.

même où l'on a mis ce titre, l'adresse ne renfermait pas ἐν Ἐφέσῳ, de sorte que rien ne prouve qu'à l'origine même de la collection le titre ait eu la valeur rigoureuse qu'on lui a donnée plus tard et que *Meyer* réclame aujourd'hui. On n'a pas vu si loin tout d'abord, et comme cette épître avait été envoyée à l'église d'Éphèse, que cette église était la métropole des églises de l'Asie proconsulaire, on l'a intitulée brièvement et sommairement πρὸς Ἐφεσίους, sans vouloir prétendre par là qu'elle n'eût pas été envoyée à d'autres églises. Que plus tard, le temps aidant et ἐν Ἐφέσῳ apparaissant, l'analogie avec les autres titres ait amené dans les esprits le sens restreint, cela n'a rien d'invraisemblable.

Quoi qu'il en soit, il nous semble résulter de ce que nous avons dit, que l'épître dite πρὸς Ἐφεσίους est une épître *circulaire*, une véritable *encyclique* apostolique, qui a été certainement envoyée à Éphèse, à Laodicée et à Colosses, et vraisemblablement à toutes les églises d'origine païenne de cette région, qui toutes étaient menacées du même mal et avaient besoin des mêmes directions apostoliques[1].

Cette opinion, comme nous l'avons dit plus haut, est admise par bon nombre de théologiens. Elle est repoussée par ceux qui croient que l'épître a été adressée aux seuls Éphésiens ou aux seuls Laodicéens; mais il est facile de remarquer que tout l'effort de leur argumentation tend uniquement à établir leur thèse, non à combattre l'idée d'une circulaire[2]. Le seul argument qu'ils avancent, dans lequel ils se complaisent, et qu'ils développent à l'envi, est un argu-

[1] De même *Néander*, Pfl. p. 403. *Guericke*, p. 341. *Ph. Schaff*, Apost. Kirche, p. 330. *Kiene*, p. 312. *Hofm.* Col.brief, p. 156. 177. *Sabatier*, p. 201. *Grau*, p. 172.

[2] Cela est si vrai, que bon nombre de ceux qui tiennent ἐν Ἐφέσῳ pour authentique sont contraints, par suite des critères internes, d'étendre le cercle des lecteurs et d'en faire en réalité une circulaire plus ou moins étendue (voy. p. 27, note 2).

ment essentiellement formel : cette lettre n'a pas la forme ordinaire d'une circulaire, ce qui est fort grave à leurs yeux, et indique qu'elle n'avait point ce caractère dans l'esprit de Paul. De plus, il est impossible de se représenter comment, étant adressée comme elle l'est, elle a pu être portée par Tychique et arriver à sa destination, sans des complications d'exécution inadmissibles[1].

Examinons cette objection sur la forme et cette difficulté d'exécution.

Nous le devons d'autant plus qu'elles se rattachent à un phénomène fort grave, que nous avons constaté, mais que nous n'avons pas encore considéré d'assez près, nous voulons dire l'absence de ἐν Ἐφέσῳ dans le texte. Jusqu'ici on n'a pu l'expliquer. Ceux qui soutiennent que l'épître a été adressée aux Éphésiens affirment l'authenticité de ἐν Ἐφέσῳ; la critique du texte leur donne tort. Ceux qui adressent l'épître aux Laodicéens ne savent dire pourquoi le nom de lieu est absent. Plusieurs, il est vrai, ont prétendu que ce nom de lieu n'était pas nécessaire et ont essayé de traduire en s'en passant; mais ils n'ont pu y réussir (voy. Comm. Éph. 1, 1). Voyons si l'hypothèse d'une circulaire, telle que nous l'avons conçue, ne rend pas un compte satisfaisant de ce phénomène.

En général, dans les épîtres circulaires que nous possédons, sauf l'épître aux Hébreux et la première épître de Jean, l'adresse elle-même montre que l'épître est circulaire par l'indication des destinataires de l'épître (2 Cor. 1, 1. Gal. 1, 1. Comp. Jacq. 1, 1. 1 Pier. 1, 1. 2. 2 Pier. 1, 1. Jude 1). Quant à la manière dont la lettre doit parvenir à sa destination, tantôt elle résulte de la forme même de l'adresse[2], tan-

[1] *Wiggers,* dans Stud. Krit. 1841, p. 417, etc.

[2] Ainsi 2 Cor. 1, 1 : « Paul, à l'église de Dieu qui est à Corinthe et à tous les saints qui sont dans l'Achaïe. » On voit que la lettre doit être remise par le porteur à l'église de Corinthe, laquelle est chargée d'en donner communication aux chrétiens qui sont dans l'Achaïe.

tôt elle est mentionnée dans l'épître (1 Pier. 1, 1. Comp. 5, 12); tantôt nous l'ignorons absolument (Gal. Jacq. 2 Pier. Jude). Qu'en est-il sur ce point de notre épître? — Eh bien! elle présente un phénomène singulier. Nous savons qui est le porteur; mais, à la place du nom de lieu, l'adresse présente une lacune, *un blanc :* Παῦλος, τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ..... καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ[1]. Ce n'est point une hypothèse que nous faisons, c'est un fait que nous avons constaté (voy. p. 17). Ce blanc suppose nécessairement des instructions données au porteur sur les églises qu'il doit visiter, et Paul annonce à la fin de sa lettre (6, 21. 22) que « *Tychique, son cher frère et son fidèle serviteur dans le Seigneur,* qui est chargé de porter le message, *leur donnera de ses nouvelles,* etc. » En conséquence, Tychique, instruit par Paul, s'en va faire une tournée dans les églises à lui indiquées, en commençant par Éphèse; il leur laisse copie de la lettre et porte l'original jusqu'à Laodicée, d'où les Colossiens doivent en recevoir communication[2].

Des critiques se récrient et disent que ce n'est pas la forme ordinaire des autres encycliques. — Sans doute, puisque les autres encycliques renferment le nom des destinataires et que celle-ci ne le renferme pas. Mais, pour être différente, cette forme en est-elle moins une forme circulaire? N'explique-t-elle pas d'une manière naturelle et satisfaisante

[1] De même *J. Usher, Eichhorn,* p. 266. *Hug.* II, p. 370. *Rück.* p. 285. *Olsh.* p. 125. *Coulin, Bleek,* p. 183. *Renan,* p. xv. xxi. *Kiene,* p. 296. 317.

[2] Cela concorde avec les faits critiques. On prit copie de sa lettre sans en remplir le blanc; parce que la lettre était une circulaire, on la copia telle quelle (voy. *Kiene*, p. 297). Plus tard les copistes, par fidélité scrupuleuse, firent de même, en sorte que les plus anciens mss. ne portent pas de nom de lieu. Au IV[me] siècle, comme la proposition sans nom de lieu ne signifie rien, car l'explication d'Origène et de Basile n'est qu'une subtilité théologique, on a comblé la lacune en y mettant un nom de lieu, savoir *ἐν Ἐφέσῳ,* conformément au titre *πρὸς Ἐφεσίους* (voy. p. 14).

l'absence de nom de lieu, qu'on ne sait comment expliquer dans toutes les autres combinaisons? — On insiste et l'on s'élève avec vivacité contre cette manière : « C'est, dit-on, « une manière moderne, que les anciens ne connaissaient « pas, et l'on ne saurait donner un motif raisonnable de « cette innovation. » — Mais le motif raisonnable est dans la simplicité même du procédé : un seul exemplaire, revêtu de la signature de Paul (Éph. 6, 23), suffit[1]. Le porteur, qui sait à qui il doit remettre la lettre, la colporte d'église en église en en laissant copie; d'autant mieux que ce messager n'est pas un pédon, chargé de déposer une lettre à son adresse, comme un facteur de la poste, c'est « un frère, un fidèle serviteur de Paul, » envoyé *ad hoc* par l'apôtre, parfaitement au courant des affaires de Paul et de celles de Rome, chargé de s'entretenir avec les directeurs des communautés et autorisé pour donner des explications ultérieures. Rien de plus pratique et de plus simple que ce moyen; rien de plus expéditif, de plus direct et de plus sûr. Les docteurs qui s'élèvent contre ce procédé savent-ils mieux donner un motif raisonnable de cette manière d'adresser une lettre à une communauté sans la désigner et en taisant le lieu où elle réside? N'est-ce pas bien autrement inconcevable? Si cette forme de circulaire est usitée chez les modernes, — ce que nous ne croyons pas[2], — en quoi cela prouverait-il qu'elle fût inconnue aux anciens? Qu'en sait-

[1] Quelques critiques ont admis une complication fort inutile, en chargeant Tychique d'un certain nombre d'exemplaires confectionnés d'avance avec ou sans nom de lieu (*Eichhorn*, p. 266. *Credner*, p. 403), ce qui a prêté le flanc aux attaques de *Holzh.* p. XII. *Harless*, p. XLVI. *Meier*, *Wiggers*, p. 419. *Meyer*, p. 14, *β.* c. *Braune*, p. 10).

[2] De notre temps, où l'on a à sa disposition l'imprimerie pour multiplier les exemplaires et la poste pour les porter, on laisse il est vrai un blanc dans la circulaire (M.....), mais c'est à la condition de le combler dans chaque exemplaire, en mettant sur chaque lettre le nom du destinataire et celui du domicile. Ce procédé est bien différent de celui de notre épître.

on? Le contraire est là sous nos yeux. L'épître est une circulaire, c'est positif. L'adresse a un blanc, cela est certain. L'épître a été portée d'église en église par un même messager, c'est sûr. Que manque-t-il à la démonstration?

§ 5. L'épître; son contenu et sa nature.

I. *Le prologue ou le plan de salut de Dieu réalisé en Christ.*

Après l'adresse et une salutation chrétienne (℣. 1. 2), Paul, s'écartant tout à fait de sa manière ordinaire, débute par une sorte de prologue, en bénissant Dieu de tout ce qu'il a fait pour nous en Christ : « *Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, de ce qu'il nous a comblés en Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles* arrêtées *dans les cieux* » (℣. 3).

Suivent ces bénédictions. Paul les rappelle à ses lecteurs telles qu'elles résultent du plan de Dieu pour le salut des hommes pécheurs et telles qu'ils les ont éprouvées. Il se place, dans cette exposition, au point de vue historique[1].

[1] Il est impossible, à une simple lecture, de comprendre toute la portée et la valeur de cette épître. Il faut savoir que Paul l'a composée sous le coup de préoccupations causées par l'apparition de faux docteurs qui cherchaient à infiltrer dans les églises des idées dogmatiques (spéculation sur les anges) et des principes moraux (ascétisme) délétères. La lettre, en réalité, veut prévenir les lecteurs contre ces tendances. Mais, au lieu de combattre directement ces idées, Paul se borne à établir d'une manière positive les faits et les principes chrétiens, de manière à fermer la porte à ces doctrines étrangères. L'opposition ne se trahit donc que par des détails peu apparents, qui attestent chez l'auteur une arrière-pensée. Les lecteurs primitifs comprenaient immédiatement ces allusions, parce qu'ils étaient au milieu des débats; pour nous, il faut une étude attentive pour les découvrir. Ainsi au v. 4, Paul, en donnant pour but à *notre élection,* non pas le salut, comme il le fait Rom. 8, 30, mais *notre sanctification et perfection,* laisse apercevoir une préoccupation à cet endroit, par l'importance qu'il leur donne ici : c'était là, en effet, un point que les faux docteurs compromettaient par leurs théories. Cette

Ces bénédictions se sont réalisées tout d'abord par notre élection. « *Dieu nous a élus,* nous chrétiens, *en Christ, avant la fondation du monde.* » — Le but de cette élection, c'est notre sanctification et perfection : « *pour être saints et parfaits devant Lui,* » — et cela est le résultat d'un plan : « *nous ayant, dans son amour* (principe de tout son projet), *prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ,* » non ensuite de nos mérites, mais « *d'après le bon plaisir de sa volonté,* » — et ce « *à la louange de la grâce magnifique qu'il nous a faite en son Bien-Aimé* » (ỳ. 4-6).

Après avoir énoncé ce trait fondamental du plan de Dieu, savoir « qu'il nous a prédestinés à être ses fils adoptifs, » prédestination qu'il a réalisée par « notre élection, » Paul poursuit en relevant les bénédictions spéciales attachées à cette bénédiction fondamentale et déroule ainsi, successivement, devant nos yeux ce qui est contenu dans le plan de Dieu. Notons l'insistance qu'il met à répéter que c'est « en Christ » (dans sa communion) que nous possédons ces bénédictions.

La première bénédiction spéciale que nous, « élus » (c'est-à-dire chrétiens), nous trouvons « dans le Bien-Aimé de Dieu, » c'est le pardon de nos péchés, accompagné d'une effusion de sagesse et de bon sens : « *C'est en Christ que nous avons la délivrance par son sang, le pardon de nos fautes, selon les richesses de sa grâce. Il l'a abondamment répandue sur nous, cette grâce, et avec elle toute sorte de sagesse et de jugement*[1], — *en nous faisant connaître le*

observation se peut faire à propos de maints passages de l'épître (voy. Comm. 1, 3. 4. 8. 10. 17. 18. 21. 23. 2, 9. 16. 3, 4. 10. 12. 4, 10. 14. 5, 7. 22) qui témoignent de ce but prophylactique; mais comme ces détails passent facilement inaperçus, il en résulte qu'un simple exposé de la suite des idées ne suffit pas à faire comprendre complètement la portée et la valeur de l'épître; une étude attentive et minutieuse est nécessaire.

[1] Cette adjonction, « *avec toute sorte de sagesse et de jugement,* » est singulière dans ce paragraphe qui se rapporte tout entier au plan de

mystère de sa volonté, conformément au dessein que, dans son bon plaisir, il avait formé en lui-même, et qu'il devait réaliser quand les temps seraient venus, savoir *de réunir toutes choses en Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre.* » Christ doit être le centre d'unité de cet univers en groupant sous sa personne tout ce qui est au ciel et sur la terre.

Après cette courte digression sur la haute destination de Christ, Paul, revenant aux bénédictions que nous trouvons dans « le Bien-Aimé de Dieu, » en mentionne une autre, le don du salut (℣. 11. 12). — « *C'est en Christ que nous avons aussi été faits héritiers, ayant été désignés d'avance pour cet héritage* (le salut, la félicité éternelle) *d'après le dessein de Celui qui opère toutes choses selon le plan voulu de lui,* » — nouvelle bénédiction qui provient de la volonté pure de Dieu et qui doit retourner à lui en gloire : « *pour que nous servions à la louange de sa gloire, nous* — païens-chrétiens — *qui les premiers* (c'est-à-dire avant tous les autres païens demeurés encore dans le paganisme) *avons mis notre espérance en Christ.* »

Enfin Paul signale un dernier bienfait, c'est le don de l'Esprit-Saint qui les a régénérés (℣. 13. 14) : « *C'est en Christ que vous aussi* (c'est-à-dire vous, comme tous les autres chrétiens), *après avoir entendu la parole de la Vérité, la bonne nouvelle de votre salut*[1], *et avoir aussi eu foi en lui, vous avez été marqués du sceau de l'Esprit-Saint, qui a été promis, et qui est les arrhes de notre héritage, en attendant la délivrance* (finale) *de ceux que Dieu s'est acquis — à la louange de sa gloire.* »

Dieu pour le salut des hommes; mais elle s'explique par la préoccupation de Paul. Il rappelle à ses lecteurs « cette sagesse et ce bon sens » que la grâce leur a communiqués, parce qu'ils les préserveront des spéculations des faux docteurs, qui ne sont que des rêveries. Voy. Col. 2, 8 (de même 1, 17).

[1] Paul appelle d'entrée l'évangile *la Parole de Vérité*, parce qu'il se préoccupe des enseignements des faux docteurs, qui ne sont qu'erreur.

Telles sont, comme Paul l'a annoncé ℣. 3, les bénédictions que Dieu a arrêtées dans les cieux, et dont il nous comble en Jésus-Christ. C'est, dans ses points saillants, le projet conçu de Dieu à la création du monde, le mystère caché de tout temps en Dieu : il nous a prédestinés, nous hommes pécheurs, à être ses fils adoptifs, et il réalise ce projet par notre élection, en nous donnant pardon, salut, Saint-Esprit, et tout cela en Christ, dans sa communion.

Peu de lignes, dans les Écritures, renferment un enseignement aussi substantiel et aussi grave. Ce plan éternel de Dieu, ce mystère aujourd'hui dévoilé, n'est rien moins en réalité que la Révélation exposée dans ses traits fondamentaux, l'évangile, c'est-à-dire le christianisme que Paul prêche. On dirait une profession de foi, une déclaration de principes. Cette exposition, mise comme en vedette en tête de l'épître et avant toute autre considération, est comme le phare lumineux qui doit porter sa clarté dans l'esprit des lecteurs, les éclairer dans la lecture de la lettre et les empêcher de s'égarer hors de la vérité évangélique. Si Paul accentue itérativement le fait que c'est « *en Christ,* » dans sa communion, que toutes ces bénédictions se trouvent, c'est pour qu'on s'attache fermement à lui et qu'on se garde d'aller chercher ailleurs. En Christ, l'âme du pécheur possède la pleine satisfaction de ses besoins religieux pour le passé, pour le présent et pour l'avenir, — le pardon pour le passé, l'Esprit-Saint pour la sanctification et perfection présente, le salut pour l'éternité[1].

[1] L'enseignement de ce prologue est tout positif, ce sont les faits chrétiens produits par la réalisation du plan de Dieu ici-bas. Le fait d'avoir donné cet enseignement avec cette ampleur, en tête de l'épître dont il semble se détacher, cette manière épistolaire inusitée de Paul, nous disent clairement qu'il y a dans ce procédé une arrière-pensée, une préoccupation. En posant ainsi d'entrée, nettement et carrément, le christianisme, Paul, sans en avoir l'air, dénonce tous les enseignements étrangers pour leur fermer la porte : telle est la raison qui l'a fait agir ainsi. C'est une preuve évidente du prophylactisme de l'épître. Les



II. Après cette solennelle exposition, Paul s'approche de ses lecteurs, comme il le fait ordinairement au début de ses lettres, et leur annonce qu'ayant ouï parler de leur foi et de leur charité, il ne cesse de faire mention d'eux dans ses prières, « *afin que le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de gloire, leur donne, dans l'exacte connaissance qu'ils ont de lui,* — et qu'il vient de leur rappeler, — *un esprit de sagesse et de révélation, à eux dont les yeux de l'intelligence ont été illuminés,* » et voici le but pour lequel il adresse à Dieu cette prière : « *afin qu'ils sachent bien* deux choses et s'en pénètrent, *quelle est l'espérance à laquelle Dieu les a appelés,* autrement dit, *quelles sont les richesses de la gloire de son héritage au milieu des saints* » (ce n'est rien moins que la félicité des cieux, ce que toute âme religieuse désire), — *et quelle est envers nous, qui croyons, l'infinie grandeur de sa puissance* (pour nous y faire parvenir), *à en juger par les effets de sa force puissante qu'il a déployée en Christ.* » Là-dessus Paul se laisse aller à une description de ce que la puissance de Dieu a fait pour Christ et laisse percer le désir de mettre en relief en même temps la grandeur souveraine de Christ sur toutes les créatures et sur l'Église [1] : « *il l'a ressuscité des morts; il l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, de toute Puissance et de toute Seigneurie, et de tout nom qui se puisse nommer, non seulement dans ce temps-ci, mais encore dans le siècle à venir; — il a tout mis sous ses pieds, et lui,*

détails mêmes que nous avons relevés dans cet exposé confirment ce point de vue. On peut remarquer que la doctrine est du pur paulinisme.

[1] Déjà, en passant, dans une petite digression (v. 9. 10), Paul a relevé la destination suprême de Christ; maintenant il profite de ce que la puissance de Dieu a fait pour Christ pour relever sa grandeur souveraine sur tous les anges du ciel, Principautés, Puissances, Seigneuries. Cette forme même de développement montre une préoccupation. Paul veut fermer la porte aux théories transcendantes des docteurs sur les anges, théories qui portaient atteinte à la dignité de Christ (prophylactisme).

il l'a donné pour chef suprême à l'Église, elle qui est son corps, l'œuvre parfaite de celui qui rend tout parfait en tous » (1, 15-23).

Puis vient la description de ce que la puissance de Dieu a fait *pareillement* « pour nous qui croyons[1]. » — « *Et vous,* leur dit-il, *vous étiez morts* (la vie spirituelle et morale était éteinte en vous) *par vos fautes et par les péchés auxquels vous vous livriez autrefois, suivant le train de ce monde... suivant l'esprit qui agit maintenant dans les hommes rebelles, au nombre desquels nous tous aussi* (qui sommes actuellement chrétiens) *nous étions autrefois, quand nous vivions dans nos passions charnelles... et nous étions naturellement des enfants de colère comme tous les autres* » (2, 1-3). — Eh bien! qu'a fait la puissance de Dieu? « *Dieu, qui est riche en miséricorde, — à cause du grand amour dont il nous a aimés, et alors que nous étions morts par nos fautes, — nous a rendus à la vie* (la vie spirituelle et morale) *avec Christ (c'est par grâce que vous êtes sauvés), — et il nous a ressuscités avec lui, et il nous a fait asseoir dans les cieux en* la personne de *Jésus-Christ* (dans l'exaltation duquel nous contemplons déjà la nôtre); *afin de faire voir dans les temps qui vont venir les richesses infinies de sa grâce, par la bonté dont nous sommes les objets en Jésus-Christ.* »

« *En effet,* tout cela vient de sa pure grâce : *c'est par sa grâce que vous êtes sauvés, au moyen de la foi, — et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu; ce n'est point par les œuvres* (par nos mérites), *afin que nul ne se glorifie, —*

[1] Nous disons *pareillement*, parce que Paul s'exprime dans un langage qui parallélise ce que la puissance de Dieu a fait pour Christ et ce que cette puissance a fait pour les croyants (*τοὺς πιστεύοντας,* 1, 19). Tout ce que Dieu a fait pour ceux-ci, reposant sur leur union avec Christ par la foi, Paul peut établir par là une sorte de correspondance parallèle (mort — résurrection — exaltation) entre ce qui s'est passé pour Christ et ce qui a eu lieu pour le chrétien. La puissance de Dieu dont il s'agit ici est la puissance de l'amour. Ce point de vue est tout à fait paulinien.

car nous sommes son ouvrage (l'œuvre de l'amour et de la grâce de Dieu), *ayant été créés en Jésus-Christ pour les bonnes œuvres, auxquelles Dieu a commencé par nous rendre propres,* — nous qui n'étions propres à rien de bon, — *afin que nous les pratiquions* » (2, 1-10 [1]). — Voilà donc ce que Dieu a fait. Par son amour infini, tout-puissant sur les cœurs, il nous a rendus — nous païens plongés dans l'immoralité — à la vie spirituelle et morale, et sauvés par sa grâce. Il nous a créés en Christ pour une vie de bonnes œuvres, à laquelle il nous a rendus propres.

Ce n'est pas tout.

Cette œuvre emporte avec elle une conséquence immense, tout particulièrement précieuse pour des païens. Christ a mis fin à l'hostilité religieuse qui divisait les païens et les Juifs, de manière à les unir en un seul et même corps consacré à Dieu et à faire d'eux tous ensemble un sanctuaire, une maison de Dieu.

« *En conséquence, souvenez-vous qu'autrefois, vous, Gentils en la chair, traités d'incirconcis* (d'impurs) *par les soi-disant circoncis, qui n'ont qu'une circoncision en la chair, faite de main d'homme, — sonvenez-vous que vous étiez en ce temps-là hors de Christ, étrangers à la bourgeoisie d'Israël et étrangers à l'alliance de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde! Eh bien! aujourd'hui, en Jésus-Christ,* tout est changé, *vous qui étiez autrefois loin, vous voilà près, par le sang de Christ.* » — Et Paul explique comment cette révolution s'est opérée par Christ.

[1] Ces quelques mots sur la nécessité des bonnes œuvres détonnent dans ce passage où Paul accentue la puissance de l'amour et de la grâce. Ils témoignent par cela même d'une préoccupation, d'une arrière-pensée. On sait que les faux docteurs prétendaient arriver à la perfection et à la Vie éternelle par l'ascétisme, c'est-à-dire par leurs efforts et leurs mérites; eh bien! tout ceci, qui est du pur paulinisme, est dit en regard de leurs prétentions et les prévient. Du reste, l'observation pourrait s'étendre sur le paragraphe tout entier qui expose la doctrine de la régénération et du salut gratuit.

« *C'est lui, en effet, qui est notre paix,* celui en qui elle se réalise, — *lui qui des deux unités n'en a fait qu'une...* » Paul s'exprime abstraitement pour indiquer le principe. Concrètement, cela veut dire que des deux personnalités différentes (la personnalité juive et la personnalité païenne) il a fait une seule et même personnalité, la personnalité chrétienne, partant des deux peuples un seul et même peuple, le peuple chrétien. — « *Il a abattu le mur de séparation de la clôture, l'inimitié* » (entre eux) : il est donc bien notre paix. Et voici comment il a fait ces deux choses : « *en abrogeant par sa chair* (c'est-à-dire dans sa personne, par son sacrifice) *la loi des ordonnances impératives* (la loi mosaïque, cette clôture juive qui s'interposait entre Juifs et païens comme un mur de séparation), *afin de refondre ces deux hommes* (l'homme juif et l'homme païen) *en lui* (dans sa personne, par l'union avec lui) *pour en faire* (de l'homme juif et de l'homme païen) *un seul et même homme nouveau* (l'homme chrétien), *établissant ainsi la paix* (par cette transformation complète de chacun d'eux), — *et afin de les réconcilier tous les deux* (le Juif et le païen, devenus chacun d'eux un homme nouveau, un chrétien) *par sa croix,* c'est-à-dire par son sacrifice sur la croix qui les a convertis l'un et l'autre, *de manière qu'ils soient* (Paul aurait pu dire « un seul et même peuple, » il préfère dire) *un seul et même corps* [l'Église] *pour Dieu,* consacré à Dieu, *en tuant leur inimitié en lui,* » c'est-à-dire par l'union de l'un et de l'autre avec lui : unis l'un et l'autre à Christ, l'inimitié entre eux est par cela même à jamais détruite, elle est tuée[1].

Du reste, cette paix qui est l'œuvre de Christ, Christ, lors de sa venue, l'a annoncée : « *Et, lorsqu'il est venu, il a annoncé la paix à vous qui étiez loin, et la paix à ceux qui*

[1] On peut remarquer que tout ce développement, qui a pour base l'abrogation de la loi et du régime de loi, est du plus pur paulinisme (voy. Comm. h. l.).

étaient près (c'est-à-dire aux païens et aux Juifs), *attendu que c'est par lui que nous avons les uns et les autres, dans un seul et même esprit* (partant unis ensemble), *accès auprès du Père.* »

Et voici ce qui en résulte : un édifice spirituel (l'Église) qui s'élève de manière à former un véritable sanctuaire, une habitation de Dieu. — « *Ainsi donc vous n'êtes plus des étrangers ni des domiciliés, vous êtes des concitoyens des saints et gens de la maison de Dieu ; vous avez été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la pierre angulaire. C'est en lui que tout bâtiment bien joint, s'élève, pour être un saint temple dans le Seigneur : c'est en lui que, vous aussi, vous êtes édifiés tous ensemble, pour former par l'Esprit une maison où Dieu habite* » (2, 11-12).

Il n'y a plus désormais dans l'humanité, au point de vue religieux, qu'un seul peuple de Dieu, le peuple chrétien. Par la foi et l'union avec Christ, païens et juifs forment un seul et même corps, l'Église. Elle est la grande institution où se réalise pour tous les hommes l'unité des esprits autrefois divisés, un centre d'unité religieuse et de sainteté, « une maison de Dieu. » Paul avait déjà dit (1, 23) que « l'Église est l'œuvre parfaite de Celui qui rend tout parfait en tous[1]. »

III. (Digression.) Après avoir rappelé à ses lecteurs, autrefois païens et immoraux, ce que la puissance de l'amour de Dieu a fait d'eux en Christ, Paul se pose avec autorité

[1] L'enseignement de ce paragraphe (2, 11-12) est tout positif. La polémique n'y apparaît point; mais si l'on cherche la raison pour laquelle Paul entre dans ces considérations, il n'est pas difficile d'apercevoir qu'elles sont calculées de manière à repousser les enseignements des faux docteurs, qui par leurs théories perpétuent les divisions en perpétuant les ordonnances légales, s'opposant ainsi à la réconciliation des peuples païen et juif, et n'apportent, si on les écoutait, que des principes subversifs de l'Église. Les principes auxquels Paul s'élève le font surabondamment voir.

devant eux, pour leur adresser les exhortations morales qui découlent naturellement de ces bénédictions[1] : « *Moi, Paul, le prisonnier de Christ pour vous, Gentils...* » Ces derniers mots font surgir tout à coup à son esprit la pensée qu'il se pourrait que parmi ses lecteurs (il écrit à des églises que pour la plupart il n'a ni fondées ni visitées et où il n'est pas connu personnellement) il y en eût qui ne fussent pas au courant de sa vocation spéciale d'apôtre des Gentils. Il ouvre donc une parenthèse pour s'expliquer; mais l'explication s'allonge si bien que la parenthèse devient une véritable digression et que ces premiers mots restent en l'air : « *Si du moins vous avez entendu parler de la charge que la grâce de Dieu m'a accordée en vue de vous* » (3, 1. 2), — et il leur annonce : 1° qu'il leur parle « avec pleine connaissance, » Dieu lui ayant révélé ses plans : « *C'est par une révélation que j'ai été initié au mystère dont j'ai dit quelques mots plus haut, et vous pouvez comprendre, en les lisant, l'intelligence que j'ai du mystère de Christ. Il n'a pas été porté, en d'autres âges, à la connaissance de l'humanité, comme il a été révélé aujourd'hui par l'Esprit aux*

[1] On peut remarquer, en effet, que toutes ces bénédictions sont la base sur laquelle repose la vie de sanctification et de perfection du chrétien, et que le point de vue moral occupe une grande place dans les pensées de l'apôtre. Déjà dans le prologue, il en a fait le but de notre élection (1, 4); il a reproduit cette idée après avoir parlé de la régénération et du don du salut (2, 10); il l'a indiquée en représentant les chrétiens comme formant « un saint temple dans le Seigneur » (2, 21. 22), et il la présente de nouveau à la fin de sa prière comme le but pour lequel il désire que Christ habite en nous (3, 19), et c'est là que tendent toutes ses exhortations morales. Il veut faire comprendre à ses lecteurs que, de même que c'est dans l'union avec Christ que se puisent toutes les bénédictions spirituelles, de même c'est l'union avec Christ qui est la source véritable de la sanctification et de la perfection, elle en est le principe. Il accentue ce point comme essentiel. On ne s'en étonnera pas si l'on réfléchit que les faux docteurs prétendaient arriver à la sainteté et même à une perfection supérieure par l'ascétisme et les ordonnances légales, et l'on reconnaîtra encore ici le prophylactisme de l'épître.

saints apôtres de Christ et aux prophètes, à qui il a été dévoilé *que les Gentils sont*, avec les Juifs, *cohéritiers, membres du même corps et coparticipants à la promesse, et ce en Jésus-Christ, par l'évangile* » (3, 3-6); — 2° qu'il leur parle « avec autorité, » Dieu l'ayant fait ministre de l'évangile pour les Gentils : « *J'ai été fait ministre de cet évangile par le don que la grâce de Dieu m'a accordé, et par l'efficacité de sa puissance : c'est à moi, le moindre des moindres de tous les saints, qu'a été faite la faveur d'annoncer aux Gentils les richesses infinies de Christ, et de les éclairer tous sur l'économie du mystère qui avait été caché de tout temps en Dieu, le créateur de toutes choses; afin qu'à la vue de l'Église les Principautés et les Autorités dans les cieux connaissent aujourd'hui la sagesse si variée de Dieu, selon le dessein séculaire qu'il a réalisé en Jésus-Christ, notre Seigneur, à qui nous devons la liberté de nous approcher* de Dieu *en toute assurance, par la foi* que nous avons *en lui* » (3, 7-12).

« *En conséquence* de ce qu'un pareil ministère lui a été accordé par la grâce de Dieu, *il les prie de ne pas se laisser décourager dans les afflictions qu'il endure pour eux : elles sont leur gloire.* » Bien mieux ! le sentiment de la grandeur de la charge qui lui a été confiée presse si vivement son cœur, qu'il sent le besoin, avant de les exhorter, d'appeler sur eux, à genoux, les bénédictions de Dieu. « *C'est dans ce but* (pour que vous ne vous laissiez pas décourager) *que je fléchis les genoux devant le Père, — de qui toute famille aux cieux et sur la terre tire ce nom même de « famille, » — afin qu'il vous donne, selon les richesses de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son Esprit dans l'homme intérieur, en sorte que Christ habite en vos cœurs par la foi, afin qu'étant enracinés et fondés dans l'amour, vous soyez en état de comprendre avec tous les saints quelle en est la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur, et de*

connaître l'amour de Christ, qui dépasse toute connaissance, — afin que vous soyez parfaits jusqu'à posséder toute la perfection de Dieu. A Celui qui peut, par la puissance qui se déploie en nous, faire infiniment au delà de ce que nous demandons et pensons, à Lui soit la gloire dans l'Église, en Jésus-Christ, d'âge en âge, éternellement. Amen ! » (3, 13-20.)

IV. Revenant à la position qu'il avait prise avant cette digression (3, 1), Paul passe *aux exhortations* qu'il désire adresser à ses lecteurs et qui remplissent le reste de la lettre. Il commence par recommander à ses lecteurs les vertus qui doivent entretenir l'unité parmi les chrétiens, unité que Christ a établie et qu'il vient de signaler (2, 11-22). C'est pour la perfection du chrétien un sujet grave à ses yeux, car il s'y étend longuement (4, 1-16).

« *Je vous prie donc, moi le prisonnier dans le Seigneur, de vous conduire d'une manière digne de la vocation qui vous a été adressée, — en toute humilité et douceur, avec longanimité, vous supportant les uns les autres avec amour, vous efforçant de garder l'unité de l'esprit par le lien de la paix* » (4, 1-3). Puis remontant aux principes sur lesquels cette unité se fonde, il énonce d'abord les points communs qui en sont la base : « *Il y a un seul corps* [l'Église] *et un seul Esprit, comme aussi vous avez été appelés par votre vocation à une seule espérance, — un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, — un seul Dieu et Père de tous : Celui qui gouverne tout, qui agit partout et en tout,* » l'Être suprême (4, 4-6).

Après ce qui est commun, Paul passe à ce qui est individuel et divers. Une mesure de grâce différente ayant été accordée à un chacun par le Seigneur, il en résulte des dons et des charismes divers ; mais cette diversité même, loin d'être une cause de division, doit déterminer des fonctions diverses et contribuer, par la bonne organisation des saints, à

leur unité et à leur perfection. « *Or à un chacun de nous a été donnée la grâce selon la mesure de la libéralité de Christ,* » — ce qu'il appuie par une citation : « *Aussi est-il dit : « Étant monté en haut, il a emmené prisonniers bien des captifs, et a fait des dons aux hommes.* » Paul représente ainsi Jésus entrant au ciel en triomphateur qui a vaincu ses ennemis (les puissances du mal) et a fait des largesses aux hommes. C'est cette dernière idée que la citation doit appuyer et le point sur lequel portent l'attention de l'apôtre et ses réflexions. Pour y ramener ses lecteurs, il rapproche l'action de Jésus montant en triomphateur au ciel, avec son œuvre sur la terre; elles sont en effet connexes. Il prend sa forme de transition dans la citation elle-même, comme suit : « *Or que veut dire cette expression « il est monté, » sinon qu'il était aussi descendu ici-bas, sur la terre? — Eh bien! celui qui était descendu, c'est aussi celui qui est monté au plus haut de tous les cieux, afin de rendre tout* (tout absolument, hommes et institutions) *parfait, — et* (dans ce but, ỳ. 11. 12) *c'est lui qui a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, les autres comme évangélistes, les autres comme pasteurs et docteurs* (voilà les fonctions diverses résultant de la grâce donnée à un chacun selon la mesure de sa libéralité, ỳ. 7), *pour la bonne organisation des saints* (des chrétiens) *en vue de l'œuvre du ministère, de l'édification* (c'est-à-dire du progrès religieux) *du corps de Christ,* » (c'est ainsi que cette diversité même des dons, provenant d'un même Seigneur, doit, par les fonctions diverses auxquelles elle répond, concourir à une même fin, « l'édification du corps de Christ, » partant à l'unité et à la perfection des chrétiens) « *jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, — à l'état d'hommes faits, — à la hauteur de la perfection de Christ* » (4, 7-13).

A cet idéal, auquel les chrétiens doivent tendre au moyen

de l'édification produite par le ministère ecclésiastique, Paul relie un but, qui a trait aux circonstances actuelles de ses lecteurs et qui doit faire sentir combien la poursuite de cet idéal est salutaire, soit par les maux qu'il prévient (ỳ. 14), soit par le bien qu'il fait (ỳ. 15). « *Afin que nous ne soyons plus des enfants, des gens flottants et emportés çà et là à tout vent de doctrine par la tromperie des hommes, par une adresse assortie aux artifices de l'erreur; mais que professant la Vérité dans la charité, nous croissions à tous égards en intimité avec lui qui est la tête*, savoir *Christ*[1]. *C'est de lui que le corps tout entier — bien lié et bien uni par toutes sortes de jointures, dont il est abondamment pourvu — tire son accroissement, par une énergie propre à chacune des parties, et réalise, dans la charité, son édification propre* » (4, 14-16).

V. Après avoir recommandé ces vertus qui doivent entretenir l'unité dans l'Église, cette grande institution qui, par son ministère ecclésiastique, doit pousser tous les chrétiens à réaliser l'idéal, la perfection de Christ, Paul passe à la vie morale proprement dite. Ici, le contraste avec la vie des païens doit être complet.

« *Je dis donc et je déclare, dans le Seigneur, que vous ne devez plus marcher comme les Gentils, qui se laissent aller à la vanité de leurs pensées : leur esprit est obscurci de ténèbres; ils sont étrangers à la vie de Dieu, à cause de l'ignorance où ils sont, à cause de l'endurcissement de leurs cœurs. Ayant perdu tout sentiment moral, ils se sont abandonnés aux désordres, au point de commettre toute espèce d'impureté, en y joignant l'avarice. Mais vous, ce n'est point*

[1] Paul découvre ici le fond de sa pensée. On voit qu'il écrit à des gens qui sont travaillés par des docteurs adroits et insinuants qui cherchent à les entraîner dans l'erreur et à les détacher de celui qui est le chef et dont la communion est la vraie source du développement de l'Église. L'épître est certainement prophylactique.



ainsi que vous avez appris Christ, si du moins c'est lui que vous avez entendu, et si, unis à lui, vous avez été instruits de la vérité telle qu'elle est en Jésus : c'est que vous devez, comme l'exige votre conduite antérieure, vous défaire du vieil homme corrompu par les passions, fruits de la séduction, — vous renouveler par rapport aux tendances de votre esprit, et vous revêtir de l'homme nouveau, qui a été créé, comme Dieu le veut, dans une justice et une sainteté fruits de la Vérité » (IV, 17-24).

Tel est le principe : en Christ on doit être un homme nouveau. Là-dessus, Paul entre dans les détails; il se préoccupe de faire sentir l'étendue du changement et de montrer comment ce monde païen corrompu doit faire place à un monde nouveau. Il indique d'abord ce que doit être ce renouvellement au point de vue de la *justice*.

« *En conséquence, que « chacun de vous, » renonçant au mensonge, « parle avec vérité à son prochain, » car nous sommes membres les uns des autres. « Êtes-vous en colère, ne péchez point; » que le soleil ne se couche pas sur votre colère; ne donnez pas même prise au diable. Que celui qui dérobait ne dérobe plus; mais plutôt qu'il s'occupe en travaillant de ses mains à quelque chose de bon, pour avoir de quoi donner à celui qui est dans le besoin. Qu'aucune parole oiseuse ne sorte de votre bouche; mais si, dans l'occasion, l'un de vous a quelque parole propre à édifier*, qu'il la dise, *afin qu'elle fasse du bien à ceux qui l'entendent; n'attristez pas le Saint-Esprit de Dieu, du sceau duquel vous avez été marqués pour le jour de la délivrance. Que toute aigreur, toute violence, toute colère, toute criaillerie, toute injure soient bannies du milieu de vous, ainsi que toute méchanceté. Soyez bons, pleins de tendresse les uns pour les autres, vous pardonnant réciproquement, comme Dieu vous a pardonné en Christ. Soyez donc des imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés, et marchez dans la charité, à*

l'exemple de Christ, qui nous a aimés et qui s'est donné lui-même pour nous en oblation et en sacrifice à Dieu, comme un suave parfum » (IV, 25—V, 2).

Cela dit, Paul expose ce que doit être le renouvellement du chrétien au point de vue de la sainteté. « *Que ni le libertinage, ni aucune impureté, ni l'avarice ne soient même nommés parmi vous, comme il convient à des saints. Point non plus de paroles déshonnêtes ou extravagantes ou de plaisanteries licencieuses, toutes choses malséantes; mais plutôt des actions de grâces, car vous savez bien qu'aucun libertin, aucun impur, aucun avare (c'est un idolâtre) n'a part au royaume de Christ et de Dieu* » (5, 3-5).

« *Que nul ne vous abuse par de vaines paroles : c'est pour ces vices que la colère de Dieu tombe sur les hommes rebelles. Ne soyez donc point les complices de leurs désordres, car vous étiez autrefois ténèbres, mais aujourd'hui vous êtes lumière dans le Seigneur.* Eh bien! *conduisez-vous comme des enfants de lumière (car le fruit de la lumière consiste en toute sorte de bonté, de justice et de vérité), jugeant bien de ce qui est agréable au Seigneur. Ne prenez aucune part aux œuvres infructueuses des ténèbres,* — bien mieux! *reprenez-les, car il est honteux même de dire ce qu'ils font en secret. Toutes ces choses, quand elles sont reprises, sont mises en plein jour par la lumière, et tout ce qui est mis en plein jour est lumière; — c'est pour cela qu'il est dit : « Lève-toi, toi qui dors, et retire-toi d'entre les morts, — et le Christ fera briller sur toi sa lumière* » (5, 6-14).

En conclusion : « *Prenez donc garde à la manière dont vous vous conduisez; que ce soit scrupuleusement, non comme des hommes qui manquent de sagesse, mais comme des hommes sages, mettant à profit l'occasion, attendu que les temps sont mauvais. Ne soyez pas déraisonnables; mais comprenez bien quelle est la volonté du Seigneur. Ne vous*

laissez point aller aux excès du vin : il n'y a là que dissolution; mais soyez parfaits par l'Esprit; vous entretenant par des psaumes, par des hymnes et par des cantiques spirituels, — chantant et psalmodiant au Seigneur du fond de vos cœurs, rendant grâces toujours, pour toutes choses, à Dieu, notre Père, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ » (V. 15-20).

VI. Après avoir parlé du renouvellement du chrétien au point de vue moral, Paul — ce qu'il ne fait pas d'ordinaire[1] — pousse plus loin ses exhortations en abordant directement les relations plus intimes de la famille, dans lesquelles cette transformation morale doit se faire sentir. Il laisse de côté toute comparaison avec ce qui se passait dans la famille païenne pour donner directement ses conseils aux membres de la famille chrétienne. Il part de ce principe qu'il y a dans ce monde, entre les hommes, des rapports de subordination, naissant de leurs relations particulières et constituant un ordre naturel, voulu de Dieu. C'est le devoir de chacun de s'y conformer, autrement il n'y a plus que désordre. Ce principe est général : « *Soumettez-vous,* dit-il, *les uns aux autres,* » — non par nécessité ou par contrainte ; mais « *dans la crainte de Christ,* » c'est-à-dire par conscience chrétienne. Cette subordination se rencontre particulièrement dans la famille, par suite des relations de femme et de mari, d'enfants et de parents, d'esclave et de maître. S'y conformer fait partie de la moralité de la vie; mais il y a, dans cette subordination, des tempéraments délicats sur lesquels Paul désire donner ses instructions. Il parle d'abord

[1] Cette incursion dans le domaine de la famille tient, comme dans l'épître aux Colossiens, à l'opposition qui le préoccupe. C'est une protestation en faveur de l'ordre divin et de la sainteté de la famille contre les doctrines ascétiques qui en sont la ruine et finissent par ériger en principe que le mariage est une sorte de souillure. C'est encore un trait de prophylactisme de l'épître (voy. Éph. 5, 22. Col. 3, 18).

des rapports des femmes et des maris, puis de ceux des enfants et des parents, enfin de ceux des esclaves et des maîtres.

« *Femmes, soyez soumises à vos maris, comme*, c'est-à-dire ni plus ni moins qu'*au Seigneur*, — en voici la raison : *attendu que le mari est le chef de la femme, comme Christ est le chef de l'Église : il est, lui*, il est vrai, *le Sauveur de son corps* [l'Église], — ce que le mari n'est point pour sa femme, — *n'importe; de même que l'Église est soumise à Christ, de même les femmes* doivent être soumises *à leurs maris en toutes choses* » (V, 21-24).

« *Maris, aimez vos femmes, comme Christ a aimé son Église et s'est dévoué pour elle, afin de la sanctifier par la parole, après l'avoir purifiée par le bain d'eau, pour se la présenter lui-même à lui-même, dans son éclat, elle, l'Église, n'ayant ni tache ni ride, ni rien de semblable — et cela afin qu'elle soit sainte et parfaite* (le véritable amour est dévoué et sanctifie ce qu'il aime). *C'est ainsi que les maris doivent aimer leurs femmes, comme étant leur propre corps. Celui qui aime sa femme s'aime soi-même; en effet, jamais personne n'a haï sa propre chair; mais il l'entretient et la choie, comme Christ aussi le fait pour son Église, car nous sommes les membres de son corps, — tirés de sa chair et de ses os : « c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne seront qu'une seule chair. » Ce mystère est grand, je dis, moi, par rapport à Christ et par rapport à l'Église. Au reste, qu'ainsi chacun de vous aussi aime sa femme comme soi-même, et que la femme respecte son mari* » (V, 25-33).

« *Enfants, obéissez à vos parents, dans le Seigneur, car cela est juste. « Honore ton père et ta mère; » c'est le premier commandement qui soit accompagné d'une promesse, — « afin que tu sois heureux et que tu vives longtemps sur la terre. » Et vous, pères, n'irritez pas vos enfants, mais*

élevez-les dans la discipline et la répréhension du Seigneur » (VI, 1-4).

« *Esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair, avec crainte et tremblement, dans la simplicité de votre cœur, comme à Christ; non parce qu'ils ont l'œil sur vous, comme si vous ne cherchiez qu'à plaire aux hommes, mais comme des esclaves de Christ, faisant de bon cœur la volonté de Dieu, les servant avec bienveillance, comme servant le Seigneur et non les hommes, — certains que ce que chacun aura fait de bien le Seigneur le lui rendra, qu'il soit esclave ou libre. Et vous, maîtres, agissez de même à leur égard; laissez là la menace, sachant que leur maître et le vôtre est dans les cieux, et qu'il ne fait pas acception des personnes* » (VI, 5-9).

VIII. Paul clôt toutes ses exhortations en invitant ses lecteurs à revêtir toutes les armes que Dieu nous donne pour ce combat où nous n'avons pas seulement à lutter contre les hommes, mais contre les puissances du mal (VI, 10-17), et à recourir à Dieu par des prières persévérantes; il se recommande lui-même aux prières de ses lecteurs (VI, 18-20).

« *Au reste, cherchez des forces dans le Seigneur et dans sa vertu puissante. Revêtez-vous de l'armure que Dieu nous donne, pour être en état de tenir contre les manœuvres du diable, parce que c'est, non contre le sang et la chair que nous avons à lutter, mais contre les Principautés et les Autorités, contre les maîtres de ce monde de ténèbres, contre la troupe des esprits du mal, qui est dans l'air. En conséquence saisissez toutes les armes de Dieu, afin de pouvoir* leur *résister dans le jour mauvais et demeurer debout, après les avoir tous vaincus. Tenez donc ferme, ayant ceint vos reins de la vérité, ayant revêtu la cuirasse de la justice et chaussé vos pieds de l'entrain que donne l'évangile de la paix. En outre, prenez le bouclier de la foi, avec lequel vous pouvez éteindre tous les traits enflammés du malin; armez-*

vous du casque du salut et de l'épée de l'esprit, qui est la Parole de Dieu. Adressez à Dieu *toutes sortes de prières et de demandes, en toute circonstance, par l'Esprit. Dans ce but, veillez avec une persévérance continuelle, priant pour tous les saints et pour moi en particulier, afin qu'il me soit donné de parler à bouche ouverte, hardiment, et de faire connaître le mystère de l'évangile, pour lequel je fais les fonctions d'ambassadeur, lié d'une chaîne, afin,* dis-je, *que je l'annonce hardiment, comme je dois parler.* »

Paul termine en annonçant à ses lecteurs que Tychique leur donnera de ses nouvelles et en ajoutant, selon son habitude, un souhait de grâces.

« *Tychique, mon cher frère et mon fidèle serviteur dans le Seigneur, vous donnera de mes nouvelles, afin que vous sachiez, vous aussi, mes affaires, ce que je deviens : je vous l'envoie tout exprès pour que vous connaissiez nos affaires et qu'il fortifie vos cœurs.* »

« *Que la paix soit donnée aux frères, ainsi que la charité unie à la foi, par Dieu notre Père et par notre Seigneur Jésus-Christ! Que la grâce soit avec tous ceux qui aiment notre Seigneur Jésus-Christ d'un amour inaltérable!* » (VI, 21-24.)

L'épître est didactique; elle est écrite à un point de vue universaliste. Les idées y sont suivies, en bon ordre, et l'on distingue facilement un plan.

Elle s'ouvre par un prologue fort remarquable, qui est jeté en avant et se détache pour ainsi dire du reste de l'épître. C'est une vue supérieure et générale destinée à illuminer d'entrée l'esprit des lecteurs en leur rappelant sommairement les bénédictions de Dieu, telles qu'elles résultent de son plan réalisé en Christ et telles qu'ils les ont expérimentées. C'est la Révélation, le christianisme exposé en quelques mots.

L'épître elle-même se compose de deux parties princi-

pales, d'une instruction religieuse (3, 15-22), puis, après une digression (3, 1-20), d'une instruction morale (4, 1—6, 20), pour se terminer par quelques détails personnels (6, 21-24). Dans la première partie, Paul rappelle les faits religieux objectifs ou les bénédictions spirituelles de Dieu envers les pécheurs en la personne de Christ, pour les amener à la vie spirituelle et morale, leur donner le salut et les unir tous (païens et juifs) en un seul et même corps. Dans la seconde partie, il expose, sous forme d'exhortation, la métamorphose morale que ces bénédictions doivent produire dans leur vie par la communion de Christ. Dans l'une et dans l'autre partie l'auteur a soin de remonter aux principes.

Le but de cette épître n'apparaît pas au premier coup d'œil. Paul expose les faits chrétiens, soit objectifs soit subjectifs, d'une manière toute positive, à ce point qu'on croirait tout d'abord n'avoir sous les yeux qu'une instruction chrétienne générale. Le ton est toujours calme, et l'auteur n'attaque ni ne réfute directement aucune erreur. Toutefois, quand on suit l'auteur pas à pas, on ne tarde pas à reconnaître dans le choix des faits qu'il met en relief, dans la manière dont il les présente, dans l'accent qu'il met sur certains points (*ἐν τῷ Χριστῷ*) et surtout dans maints détails qui se rencontrent chemin faisant, que l'auteur n'est pas exempt de certaines préoccupations; qu'il n'est pas dirigé par le désir abstrait d'instruire, mais qu'il a certainement égard à la position particulière de ses lecteurs et spécialement à certains dangers auxquels leurs principes religieux et moraux pourraient être exposés. Il prend les devants, afin de les prémunir par un enseignement tout positif contre des doctrines qui pourraient les dévoyer du vrai chemin, soit au point de vue des vérités évangéliques, soit au point de vue de la sanctification et de la perfection. Le but de la lettre est prophylactique.

Quant aux doctrines elles-mêmes contre lesquelles Paul

cherche à prémunir ses lecteurs, il n'y a pas à hésiter, ce sont les mêmes que celles contre lesquelles il a écrit son épître aux Colossiens. Il y a entre les deux épîtres des rapports intimes que nous examinerons plus loin.

§ 6. **Authenticité.**

L'auteur de l'épître aux Éphésiens se donne, soit dans l'adresse (1, 1), soit dans le courant de la lettre (3, 1. 2. 4, 1), pour être Paul, l'apôtre des Gentils, le prisonnier de Jésus-Christ, — et de tout temps, toujours et partout dans l'Église, soit en Orient, soit en Occident, cette épître a été reconnue comme l'œuvre de cet apôtre. Les témoignages sur ce point sont anciens, nombreux et unanimes.

On sait que le Recueil des épîtres de Paul est la plus ancienne collection des œuvres apostoliques qui se soit faite dans l'Église, et l'épître aux Éphésiens y a toujours figuré. Marcion, au IIme siècle, lui a donné une place dans son Recueil, bien qu'il la crût adressée à l'église de Laodicée. Le gnostique Valentin († env. 160) cherchait à y appuyer ses doctrines comme sur une autorité apostolique[1], et ses disciples ont fait de même[2]. Le canon de Muratori (an 170) la met au nombre des écrits lus dans l'Église comme épître de Paul. La Peschito et la vetus Itala la renferment avec le titre « aux Éphésiens. »

[1] Valentin cite l'épître comme *γραφή*. Voyez les Philosophoumena d'Hippolyte, VI, 24.

[2] Irénée, Adv. hæres, 1, 3. 1 : *καὶ τὸν Παῦλον φανερῶτατα λέγουσι* (sc. Valentiniani) *τοὺς δὲ Αἰῶνας ὀνομάζειν πολλάκις, ἐτὶ δὲ καὶ τὴν τάξιν αὐτῶν τετηρηκέναι οὕτως εἰπόντα· Εἰς πάσας τὰς γενεὰς τῶν αἰῶνων τοῦ αἰῶνος* = Éph. 3, 21. — Id. 1, 3. 4 : *καὶ ὑπὸ τοῦ Παύλου δὲ φανέρως διὰ τοῦτο εἰρῆσθαι λέγουσι· καὶ αὐτός ἐστι τὰ πάντα* (= Col. 3, 11), *καὶ πάλιν· τὰ πάντα εἰς αὐτὸν καὶ ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα* (= ?), *καὶ πάλιν· ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεοτήτος* (= Col. 2, 9), *καὶ τὸ· ἀνακεφαλαιώσασθαι μὲν τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ διὰ τοῦ θεοῦ* (= Éph. 1, 10) *ἑρμηνεύουσι εἰρῆσθαι, καὶ εἴ τινα ἄλλα τοιαῦτα.* — Id. 1, 8. 4 = Éph. 5, 22. — Id. 1, 8. 5 = Éph. 5, 13.

On en trouve des réminiscences dans Ignace[1] et dans

[1] Ignace († 107/108), ép. à Polycarpe, c. 2 : *ὁμοίως παράγγελλε... ἀγαπᾶν τὰς συμβίους, ὡς κύριος τὴν ἐκκλησίαν* = Éph. 5. 25. — Ép. aux Éph. c. 1 : *ἵνα δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενεγκόντος θεῷ προςφορὰν καὶ θυσίαν* = Éph. 5, 2. — Plusieurs critiques (*Michaelis*, p. 1083. *Schott*, p. 255. *Harless*, p. xxxiv. *Olsh.* p. 124. *Guericke*, p. 346. 294) citent encore Éph. c. 12, où il est fait mention d'une épître de Paul aux Éphésiens, et ils lui donnent une grande importance, parce que ce témoignage serait plus ancien que celui de Marcion. Malheureusement la pensée de l'auteur est exprimée d'une manière si obscure, qu'il est bien difficile de s'y appuyer; aussi la citation est-elle abandonnée par *Eichhorn*, p. 257. *Rück.* p. 276. *Meier*, p. 208. *Credner*, p. 395. *Lünemann*, p. 3. *Reiche*, p. 101. *Bleek*, p. 187. *Meyer*, p. 6. *Braune*, p. 6. — Ignace écrit aux Éphésiens : « Vous êtes le chemin par lequel passent les condamnés qui vont à Dieu (les condamnés à mort), les initiés de Paul le martyrisé, qui (*ὅς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν*) dans toute lettre ou dans toute sa lettre se souvient de vous en Jésus-Christ. » Ce texte est emprunté à la recension grecque la plus courte, laquelle, en général, est tenue pour authentique. Malheureusement l'expression *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* est obscure. Régulièrement (*Holzh.* p. x. *Rück.* p. 277. *Credner*, p. 395. *Wieseler*, p. 436. *Guericke*, p. 294. *B.-Crus.* p. 10. *Meyer*, p. 6. *Braune*, p. 6) on doit traduire : « *qui dans toute lettre,* » c.-à-d. dans chaque lettre ou dans toutes ses lettres *se souvient de vous en Jésus-Christ*. Mais qu'est-ce que cela peut signifier, car il n'est point vrai que Paul se souvienne des Éphésiens dans toutes ses lettres? *Meyer* pense que cela veut dire que Paul, se souvenant des chrétiens « ses initiés » (*συμμύσται αὐτοῦ*) dans chaque lettre, se souvient ainsi *implicite* des chrétiens d'Éphèse. *Wieseler* croit que Paul dit cela aux Éphésiens, disciples de Paul, au point de vue énoncé par Tertullien : « ce que l'apôtre écrit à quelques-uns, c'est comme s'il l'adressait à tous » (quum ad omnes scripserit apostolus, dum ad quosdam). D'autres (*Michaelis*, p. 1083. *Harless*, p. xxxv, ainsi que *Hefelé*, *Dressel*, h. l.), s'appuyant sur ce que Paul n'a jamais écrit qu'une lettre aux Éphésiens, traduisent « *dans toute sa lettre* » (= *ἐν πάσῃ τῇ ἐπιστολῇ*), évidemment la lettre dite aux Éphésiens, de laquelle Ignace rendrait ainsi témoignage. Mais, même en adoptant cette traduction, qui ne nous paraît pas autorisée, le sens n'est pas clair : c'est bizarre de dire que « Paul se souvient d'eux dans toute sa lettre, » et l'on se demande ce que cela veut bien signifier. — *Kiene* (Stud. u. Krit. 1869, p. 286) traduit « *qui se souvient de vous par* (*ἐν*, inst.) *toute une lettre,* » c.-à-d. en vous écrivant toute une épître; mais il aurait fallu au moins dire : « *qui s'est souvenu* (*ἐμνημόνευσε*) de vous. » C'est apparemment à cause de cette obscurité que dans la recension grecque la plus développée ce passage a été modifié comme suit :

l'épître de Polycarpe aux Philippiens[1]. Justin-M. cite deux fois Ps. 68, 19 sous la forme que lui donne Éph. 4, 8 (cont. Tryphon, 39. 87). Tous les Pères de l'Église, successivement et unanimement, rendent témoignage à l'authenticité de cette épître : Irénée[2], Clem. d'Al.[3], Cyprien[4], Tertullien[5], etc., etc. Enfin l'épître aux Colossiens, dont nous avons reconnu l'authenticité, y est si étroitement liée, que nous puisons là une nouvelle assurance de la vérité de l'épître aux Éphésiens.

Cette tradition ecclésiastique, antique, constante, unanime, contrôlée par les savantes études d'Origènes et tout particulièrement par les recherches historiques d'Eusèbe, qui déclare que l'épître a toujours été incontestée, est un fait si capital à nos yeux, que nous ne saurions mettre en doute son authenticité un seul instant. Cette unanimité ne saurait provenir d'aucun accident : il en aurait certainement transpiré quelque chose; tandis que jamais aucune voix discordante ne s'est fait entendre. On est donc étrangement surpris de la désinvolture avec laquelle plusieurs docteurs mettent

ὃς πάντοτε ἐν ταῖς δεήσεσι αὐτοῦ μνημονεύει ἡμῶν [ou *ὑμῶν, Dressel*]. Les c. 6. et 9 sont plus explicites; mais ils sont interpolés, attendu qu'ils ne se retrouvent que dans le texte grec le plus développé.

[1] Polycarpe († 168), ad Philip. c. 1 : *εἰδότες ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων* = Éph. 2, 8. — C. 12 : ut his scripturis dictum est : « Irascimini et nolite peccare, » et « sol non occidat super iracundiam vestram » = Éph. 4, 26 (voy. Comm. h. l.).

[2] Irénée († 202), Adv. hær. 5, 2. 3 : *καθὼς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ· ὅτι μέλη ἐσμεν*, etc. = Éph. 5, 20. — 5, 24 = Éph. 2, 2. — 5, 8 = Éph. 1, 8.

[3] Clem.-d'Al. († 220), Cohortatio ad gentes, c. 9 : *διὰ τοῦτο ὁ μακάριος Παῦλος, μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, φησι*, etc. = Éph. 4, 17. — Strom. 4, 8 : *διὸ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους γράφει· ὑποτασσομένοι*, etc. = Éph. 5, 21. — Pædag. 1, 5. 18 = Éph. 4, 13.

[4] Cyprien, Testim. III, 13 : Paulus ad Ephesios : « Nolite contristare spiritum sanctum Dei, etc. » = Éph. 4, 30. — Ep. 69 al. 76 : Sed et Paulus apostolus hoc idem adhuc apertius et clarius manifestans ad Ephesios scribit et dicit : Christus dilexit ecclesiam, etc. = Éph. 5, 25.

[5] Tertullien cont. Marc. 5, 11. 17 (voy. p. 6).

de côté, purement et simplement, ce témoignage universel de l'Église, comme s'il ne méritait aucune considération ou qu'ils eussent fait quelque découverte extraordinaire.

Le premier qui a attaqué l'authenticité de l'épître est *DeWette*[1]. Déjà dans la première édition de son Introduction, en 1826, il émit des doutes à cet endroit; puis, dans son Commentaire (1843, p. 79. 2me éd. 1847, p. 88) et dans les éditions successives de son Introduction (5me éd. 1848), il se prononça positivement contre l'authenticité. « Cette lettre « est l'œuvre d'un imitateur (p. 291), d'un disciple bien « doué de l'apôtre; elle appartient encore à l'âge aposto- « lique et n'a point en vue, comme les pastorales, des rap- « ports postérieurs (p. 292). Ce n'est au fond qu'une sorte « de paraphrase verbeuse de l'épître aux Colossiens, dans « laquelle on a laissé de côté ce qui concerne les faux doc- « teurs » (p. 286)[2]. On a la contre-partie de cette opinion dans *Mayerhoff* (Brief an die Colosser, 1838, Berlin), qui soutient l'authenticité de l'épître aux Éphésiens, et ne voit

[1] *DeWette*, Historisch-kritische Einl. in d. N. T. p. 256-263, 1826. 5me éd. Berlin, 1848. — *Usteri* (Paulin. Lehrbegr. 1824, p. 2) avait déjà émis des doutes sur l'ép. aux Éphésiens, sans toutefois les juger suffisants pour rejeter l'authenticité de l'épître. Dans la 5me éd. (1834), il persiste dans son opinion, même après la lecture de l'Introduction de DeWette. Voyez, contre *DeWette*, *Flatt*, Comm. Éph. 1878, p. 591. *Credner*, Einl. N. T. 1836, p. 489.

[2] *Schleiermacher* (Einl. N. T. 1845, p. 165. 194) conjecture que Paul, après avoir écrit l'épître aux Colossiens, chargea l'un de ses disciples, Tychique, d'écrire sur ces données une lettre pareille et de l'adresser à d'autres églises. — *Ewald* (Sendschreiben Ap. P. 1857, p. 469. Sieben Senschr. d. N. Bundes, 1870, p. 153) pense que cette lettre est fort postérieure à l'épître aux Colossiens (75 à 80). Elle est l'œuvre d'un paulinien qui l'aurait écrite aux ethnico-chrétiens en général, sur la grandeur et l'unité de l'église ethnico-chrétienne alors indépendante de l'église de Jérusalem. Il aurait emprunté la forme de Col. 4, 7, en laissant en blanc les noms de lieu. — *Renan* (S. Paul, p. xxi), qui admet l'authenticité de l'ép. aux Colossiens, imagine que « Paul aurait chargé soit Timothée « soit Tychique de composer la circulaire en calquant l'ép. aux Colos- « siens et en écartant tout ce qui avait un caractère topique. »

dans l'épître aux Colossiens qu'un extrait inauthentique de l'épître aux Éphésiens : deux opinions qui s'annulent l'une l'autre, et montrent comment, en s'attachant aux seuls critères internes, on peut arriver aux conclusions les plus contradictoires. Au reste ces deux épîtres sont si étroitement liées entre elles, que nous comprenons mieux l'opinion des critiques qui les rejettent toutes deux, quoique, à nos yeux, elle ne soit pas mieux fondée.

Ce n'est encore là que le prélude des attaques.

Comme nous l'avons dit à propos de l'épître aux Colossiens (Introd. I, p. 69), l'école de Tubingen a fait une charge à fond contre les deux épîtres sœurs. *Baur* a ouvert le feu en rapportant ces deux épîtres à une polémique contre l'ébionitisme postérieur du IIme siècle, en raison des rapports avec le gnosticisme et même avec le montanisme qu'il croit y découvrir[1], et il a entraîné à sa suite *Schwegler*[2], *Hilgenfeld*[3], *Planck*[4], *Zeller*[5].

Les recherches et les débats se sont prolongés, et les deux épîtres sont devenues un vrai champ de bataille. Un grand

[1] *Baur*, Tubinger Zeitschrift, 1836, 3, p. 194. Theol. Jahrbücher, 1841, 3, p. 620. Paulus, Stuttgart, 1845, p. 417. 2me éd. 1866. Christenthum der drei ersten Jahrhundert, p. 120 (voy. Comm. Coloss. Introd. p. 69).

[2] *Schwegler* (Kritische Miscellen z. Epheser-Briefe, dans Theol. Jahrb. 1844. Nachapostol. Zeitalter, II, p. 330-338. 375-392. Tubing. 1846) a adopté le point de vue de Baur. Toutefois il n'attribue pas les deux épîtres au même auteur. L'épître aux Éphésiens est un remaniement de l'ép. aux Coloss. fait à un point de vue dogmatique et ecclésiastique plus avancé.

[3] *Hilgenfeld* (Einl. in d. N. T. Leipz. 1875) : « L'épître aux Éphésiens « n'est qu'un remaniement de l'ép. aux Coloss. fait par un paulinien « d'Asie de l'époque gnostique » (p. 675-677). Il veut réintroduire Paul comme apôtre dans la communauté d'Éphèse, devenue la citadelle des judéo-chrétiens, et dont on avait repoussé Paul. Ce paulinien est unioniste et trahit même une tendance catholique (p. 678). L'épître a été écrite peu avant l'an 140 (p. 680).

[4] *Planck* dans Theol. Jahrb. 1847, p. 461.

[5] *Zeller*, Vortræge und Abhandlungen, 1865, p. 246.

nombre de critiques se sont prononcés contre l'authenticité de l'épître aux Éphésiens, entre autres *Hœkstra*[1], *Hitzig*, *Holtzmann* et *Immer*[2], *Hœnig*[3], *Hausrath*[4], *Pfleiderer*[5], *Weizsæker*[6], etc. Il semble même que cette opinion devienne

[1] *Hœkstra*, Vergelyking v. d. B. aan de Sfeziers de Colossers, dans Theologisch Tijdschrift de Leyde, II, 1868. Il tient les deux épîtres pour inauthentiques et pour l'œuvre d'auteurs différents. L'auteur postérieur (Éph.) a cherché à ramener le travail du premier (Col.) à un pur paulinisme.

[2] *Hitzig* (Zur Kritik paulinischer Briefe, Leipz. 1870) et *Holtzmann* (Kritik d. Epheser- und Colosser-Brief, Leipz. 1872. Einl. in d. N. T 1886, p. 263) pensent qu'il existait une lettre primitive de Paul aux Colossiens. Cette lettre inconnue a servi à un paulinien pour composer l'ép. aux Éphésiens, et non content de cela, il a interpolé la lettre primitive aux Colossiens pour en composer une nouvelle, l'actuelle, d'après l'ép. aux Éphésiens qu'il avait préalablement fabriquée (de même *Immer*, Theol. d. N. T. 1877, p. 362). *Hitzig* met cette composition sous le règne de Trajan.

[3] *Hœnig* (Zeitschrift f. wissensch. Theologie, 1872) pose, comme point de départ, qu'il y a un rapport évident de dépendance littéraire entre les deux épîtres, et il cherche à démontrer par la marche générale des idées (p. 68-77) et par la comparaison d'un certain nombre de passages plus ou moins parallèles (p. 77-85) que l'épître aux Éphésiens est une imitation ou une copie.

[4] *Hausrath* (d. Apostel Paulus, 1865, p. 2. Neutestamentliche Zeitgesch. Heidelberg, 1873, III Theil), qui adopte l'opinion de Holtzmann sur l'ép. aux Colossiens, fait, comme lui, composer l'ép. aux Éphésiens par le même interpolateur; mais (p. 562) il met cette composition au temps d'Adrien. Il ne voit dans cette épître aux Éphésiens qu'une combinaison des pensées de Paul avec les idées de la philosophie religieuse alexandrine.

[5] *Pfleiderer* (Paulinismus, 1873, p. 366. 431) trouve une différence entre les fausses doctrines que les deux épîtres combattent, partant il attribue ces lettres à des auteurs et à des temps différents. Dans l'ép. aux Col. il s'agit d'un judaïsme raffiné, spéculatif et ascétique, qu'on cherche à amalgamer au christianisme. L'auteur ad Ephesios prêche les ethnico-chrétiens contre un hyperpaulinisme qui inclinait en particulier vers des théories gnostico-dualistes et qui dédaignait le peuple de l'A. Alliance. C'est le premier dogmaticien du catholicisme (*Reuss*, Gesch. d. H. Schr. 1887, p. 119).

[6] *Weizsæker*, D. apostolische Zeitalter, etc. 1886, Frib. I. B. p. 330. 561. 693).

prépondérante en Allemagne; toutefois nous devons remarquer que ces docteurs ne s'entendent ni sur l'époque et le lieu de la composition de l'épître, ni sur le but et les destinataires d'un pareil écrit; ils ne sont pas même d'accord pour savoir si les deux épîtres sont du même auteur ou de deux auteurs différents.

Toutes les attaques dont cette épître est l'objet ne reposent que sur les critères internes, et l'on sait combien le jugement sur ce point demande de délicatesse d'appréciation, parce que la subjectivité y joue toujours un grand rôle. On peut se fourvoyer bien facilement, surtout quand il s'agit d'un auteur qui n'a pas des habitudes littéraires, attendu qu'il écrit rarement et à des intervalles souvent fort éloignés les uns des autres, ce qui apporte nécessairement des différences sensibles dans ses écrits. Il ne suffit pas, pour arriver à une certaine certitude, de relever quelques particularités de détail, il faut que le vocabulaire, la grammaire, le style et particulièrement le fond des idées concourent tous ensemble à établir un jugement. Du reste, les critiques l'ont senti et se sont attachés à chacun de ces éléments. Ils ont fouillé, épluché l'épître en tout sens et ont entassé *con amore* une masse d'observations, qui peuvent faire illusion au premier coup d'œil, mais qui, examinées de près, n'aboutissent qu'à constater quelques diversités plus ou moins singulières, qui attestent la liberté et l'originalité de l'écrivain, bien plus qu'elles ne servent à établir qu'il y a imitation et fausseté (*Reuss*, épp. paulin. p. 157).

Abordons d'abord les observations relatives aux mots employés par l'auteur, qui ont éveillé des soupçons chez un certain nombre de critiques (*DeW*. Comm. p. 91. 92, *Renan*, p. XIX, *Holtzm*. p. 100), et qui sont de nulle valeur à nos yeux.

Notre épître présente une série de mots qui se rencontrent plus ou moins fréquemment dans le Nouveau Testa-

ment, mais qui ne se rencontrent que rarement[1], voire même jamais[2] dans les autres écrits de Paul, — ou qui, s'ils

[1] *Holtzmann* (p. 100) cite *ἀκριβῶς, βουλή, δέσμιος* (2 Tim. 1, 8), *δόμα, ἔνδοξος, θώραξ, καθαρίζειν, καθεύδειν, κραταιοῦσθαι, κρατεῖν, μαρτύρεσθαι, μεταιότης, μεθύσκεσθαι, νοεῖν* (1 Tim. 1, 7), *πικρία, σβεννύειν, συγκοινωνεῖν, σωτήρ* (dix fois dans les épp. pastorales), *φωτίζειν* (2 Tim. 1, 10). Ces *dix-neuf mots* sont donc pauliniens, y compris *δόμα* et *καθεύδειν,* qui ne figurent pourtant ici que dans une citation. Ils n'ont rien de particulier, et s'ils ne se présentent qu'une fois dans les épîtres incontestées de Paul, c'est bien fortuitement; l'occasion de les employer ne s'est pas offerte plus fréquemment. *Holtzmann* lui-même (p. 101) remarque que si *δέσμιος* par ex. ne se trouve que dans Éph. 3, 1. 4, 1. Philém. 1. 9. 2 Tim. 1, 8, cela tient à ce que Paul parle dans ces lettres comme prisonnier.

[2] *Holtzmann* compte *trente-neuf* mots, parmi lesquels *sept* se retrouvent dans les épp. pastorales et dont plusieurs ont leur subst. ou leur verbe dans les autres épîtres de Paul. Ce sont : *ἀγνοία* [mais *ἀγνοεῖν* est fréquent], *ἀγρυπνεῖν* [*ἀγρυπνία,* 2 Cor. 6, 5. 11, 27], *αἰχμαλωτεύειν* [citation des LXX *αἰχμαλωτίζειν,* Rom. 7, 23, etc], *ἀκρογωνιαῖος, ἅλυσις* [2 Tim. 1, 16], *ἀμφότεροι, ἄνεμος, ἀνιέναι* [*ἄνεσις,* 2 Cor. 2, 12. 7, 5. 8, 13. 1 Thess. 1, 7], *ἅπας, ἀπαντᾷν* [1 Tim. 2, 14], *ἀπειλή* [ne se trouve que dans les Act.], *ἀπελπίζειν, ἀσωτία* [Tite 1, 6], *διάβολος* [1 Tim. 3, 6. 7. 2 Tim. 2, 26], *εὐαγγελίστης* [2 Tim. 4, 5], *εὔσπλαγχνος* [*σπλάγχνα* souvent], *μάκραν, ὀργίζεσθαι, ὁσιότης, ὀσφύς, παιδεία* [2 Tim. 3, 16], *πανοπλία, πάροικος, περιζώννυμι, πλάτος, ποιμήν, πολιτεία, σαπρός, σπίλος* [*ἄσπιλος,* 1 Tim. 6, 14], *συγκαθίζειν, σωτήριον* [réminiscence de És. 59, 17], *τιμᾶν* [1 Tim. 5, 3], *ὕδωρ, ὑποδεῖσθαι, ὕψος, φραγμός, φρόνησις* [*φρονεῖν, φρονιμός,* fréquemment], *χαριτοῦν, χειροποίητος* [*ἀχειροποίητος,* 2 Cor. 5, 1]. — On peut ajouter encore *cinq* mots : *ἐργασία,* 4, 19. *κατοικητήριον,* 2, 22. *μῆκος,* 3, 18. *πατρία,* 3, 15. *ὑπεράνω,* 1, 21. 4, 10. — Ce phénomène tient d'abord au petit nombre d'écrits que nous possédons, car dès qu'on fait entrer les épp. pastorales en ligne de compte, le nombre de ces mots diminue aussitôt; puis, aux sujets traités dans l'épître, sujets qui ne se rencontrent pas ailleurs, par ex. *ἀκρογωνιαῖος, πανοπλία, πάροικος, περιζώννυμι, πολιτεία,* etc. Enfin il y a toujours dans ce fait quelque chose de fortuit. N'est-ce pas fortuitement que des mots comme *ἀμφότεροι, ἄνεμος, μακράν, μῆκος, ὀργίζεσθαι, πλάτος, ὕδωρ, ὕψος,* etc., ne se retrouvent pas ailleurs, et que des expressions comme *ἀγνοία, ἀγρυπνεῖν, ἀνιέναι, φρόνησις,* etc., ne se retrouvent qu'ici, quand nous retrouvons ailleurs *ἀγνοεῖν, ἀγρυπνία, ἄνεσις, φρονεῖν,* etc.? La seule remarque un peu intéressante qu'on ait pu faire, c'est que, dans les épp. incontestées, Paul emploie toujours le mot *Σατανᾶς,* tandis qu'il se sert ici de *διάβολος.* Mais nous ferons

s'y retrouvent, y affectent un sens différent[1]. On peut même signaler de nombreux *ἅπαξ λεγ.*, c'est-à-dire bon nombre de mots qui appartiennent en propre à notre épître, sans qu'on puisse les retrouver dans les autres épîtres de Paul, ni dans le Nouveau Testament. On en compte *trente-huit*[2].

observer que *διάβολος* se retrouve dans 1 Tim. 3, 6. 2 Tim. 2, 26, à côté même de *Σατανᾶς*, 1 Tim. 1, 20. 5, 15.

[1] Ce dernier cas signalé par *De W.* (Einl. p. 292) est sans application ici, car nous retrouvons dans Paul, et dans le même sens, la plupart des mots qu'il cite : *Οἰκονομία*, Éph. 1, 10. 3, 9 = 1 Tim. 1, 4, et Éph. 3, 2 = 1 Cor. 9, 7, — *μυστήριον*, Éph. 5, 32 = Rom. 11, 25. 1 Cor. 15, 51. 13, 2, — *εὐλογία*, Éph. 1, 3 = Rom. 15, 29. 2 Cor. 1, 5, — *αἰων*, Éph. 2, 2 = Rom. 12, 2. Gal. 1, 4, — *ἀφθαρσία*, Éph. 6, 24 = Rom. 2, 7. 1 Cor. 15, 42. 50. 52. 54. 2 Tim. 1, 10, — *φωτίζειν*, 3, 9, dans le sens de *φωτισμός*, 2 Cor. 4, 4, *μανθάνειν*, Éph. 4, 20, a le sens ordinaire d'*apprendre;* seulement, par une hardiesse de style, Paul l'applique à une personne. — Quant à *πληροῦσθαι ἐν*, Éph. 5, 16, ou *εἰς*, 2, 19, et *πλήρωμα*, *De Wette* s'est mépris sur leur sens (voy. *πλήρωμα*, Comm. 1, 23). De toute l'énumération de DeWette, il ne reste que *περιποίησις*, et l'on se demande ce qu'il peut y avoir de surprenant à ce que Paul, qui emploie *περιποίησις* dans le sens de « *la possession* » (1 Thess. 5, 9. 2 Thess. 2, 14), l'emploie aussi dans celui de « *une possession, une propriété,* » 1, 14.

[2] Holtzmann cite : *ἄθεος, αἰσχρότης, ἀνανεοῦσθαι, ἄνοιξις, ἀπαλγεῖν, ἄσοφος, βέλος, ἐκτρέφειν, ἐλαχιστότερος, ἑνότης, ἐξισχύειν, ἐπιδύειν, ἐπιφαύσκειν* [citation], *ἑτοιμασία, εὐτραπελία, θυρεός, καταρτισμός, κατώτερος, κληροῦν, κλυδωνίζεσθαι, κοσμοκράτωρ, κρυφῇ, κυβεία, μέγεθος, μεθοδεία, μεσότοιχον, μωρολογία, πάλη, παροργισμός, πολυποίκιλος, προελπίζειν, προσκαρτέρησις, ῥυτίς, συμμέτοχος, συμπολίτης, συναρμολογεῖν, συνοικοδομεῖν, σύσσωμος*. Ce nombre d'*ἅπαξ λεγ.* n'est pas extraordinaire. car l'ép. aux Romains en renferme 89, — 1 Cor. 98, — 2 Cor. 91, — Gal. 31, — Phil. 38. Quand on recherche les causes de ce phénomène, on le trouve bien peu compromettant. D'abord il faut faire la part de ce qui est évidemment fortuit, et elle est grande : c'est le cas pour *ἄνοιξις, βέλος, κατώτερος, κρυφῇ, μέγεθος, παροργισμός, προελπίζειν, προσκαρτέρησις*, etc. D'autres tiennent au sujet traité, comme *ἑνότης, εὐτραπελία, μωρολογία, μεσότοιχον, κλυδωνίζεσθαι*, etc. D'autres proviennent de ce que l'expression a été choisie pour sa nuance même, qui répond mieux à l'idée, comme *ἄθεος, ἀπαλγεῖν, ἄσοφος, θυρεός, κληροῦν, κοσμοκράτωρ, κυβεία, μεθοδεία, παλή, πολυποίκιλος, σύσσωμος*, etc. C'est le contexte qui a amené tous ces composés *συμμέτοκος, συμπολίτης, συναρμολογεῖν, συνοικοδομεῖν*.

Ces phénomènes, ainsi que nous l'avons remarqué à propos de l'épître aux Colossiens (Introd. p. 74), se produisent d'une manière plus ou moins saillante dans toutes les épîtres de Paul, dans les quatre épîtres incontestées comme dans les autres[1], de sorte que nous ne comprenons pas pourquoi ils pourraient faire planer une ombre de soupçon sur l'épître aux Éphésiens. Au contraire ; s'ils ont en soi quelque valeur, ils en attesteraient bien plutôt l'authenticité, puisqu'ils sont communs à toutes les épîtres de Paul. Ils résultent fort naturellement du petit nombre d'écrits de Paul que nous possédons et de la spécialité du sujet traité dans chaque épître, ainsi que de la liberté de l'écrivain, de l'étendue plus ou moins grande de son vocabulaire, de son originalité, de sa disposition du moment; enfin ils ont toujours quelque chose de fortuit. Ils peuvent être curieux et même intéressants à noter; mais ils ne sauraient, dans la mesure où ils se présentent ici, soulever le moindre scrupule contre l'authenticité de l'épître aux Éphésiens.

D'autre part, on peut relever dans l'épître, en faveur de l'authenticité, une série de *vingt mots* qui appartiennent au pur vocabulaire de Paul et ne se rencontrent que dans ses écrits[2].

La grammaire et le langage ont fourni aux attaques un certain contingent d'objections. *De Wette* reproche à l'épître des *incorrections;* mais, par leur nature et dans les limites

[1] Voyez *Zeller*, Vergleichende Uebersicht über d. Wœrtervorrath d. neutestamentlichen Schriftsteller, dans Theolog. Jahrbücher, 1843, 3 Heft, p. 443.

[2] *ἀγαθωσύνη*, 5, 9. *ἀληθεύειν*, 4, 15. *ἀνακεφαλαιοῦσθαι*, 1, 10. *ἀνεξιχνίαστος*, 3, 8. *ἀῤῥαβών*, 1, 14. *ἐπιχορηγία*, 4, 16. *εὔνοια*, 6, 7. *εὐωδία, ὀσμὴ εὐωδίας*, 5, 2. *θάλπειν*, 5, 29. *κάμπτειν*, 3, 14. *περικεφαλαία*, 6, 17. *πλεονέκτης*, 5, 5. *ποίημα*, 2, 10. *πρεσβεύειν*, 6, 20. *προετοιμάζειν*, 2, 10. *προσαγωγή*, 2, 18. 3, 12. *προτίθεσθαι*, 1, 9. *υἱοθεσία*, 1, 5. *ὑπερβάλλειν*, 1, 19. 2, 2. *ὑπερεκπερισσοῦ*, 3, 20. On doit faire sans doute ici la part du fortuit, comme *εὔνοια, εὐωδία, κάμπτειν*, etc. Néanmoins il reste un bon nombre de mots qui sont caractéristiques du langage de Paul.

où elles se rencontrent, ces incorrections sont bien plutôt une marque d'authenticité que d'inauthenticité, attendu qu'elles ne sont pas rares dans les épîtres incontestées de Paul. *Holtzmann* (p. 101) attire l'attention sur « un certain « nombre de *liaisons* ou de *formes particulières* qui lui « paraissent étrangères à la manière de Paul, comme *τὰ* « *πνευματικὰ τῆς πονηρίας*, 6, 12[1], — *ἀγαθὸς πρός τι*, 4, 29[2], « — *ἀγαπᾶν τὴν ἐκκλησίαν* en parlant de Christ, 5, 25[3], — « *ἀγαπᾶν τὸν κύριον*, 6, 24, comme 2 Tim. 4, 8. 1 Pier. 1, 8; « tandis que Paul dit *ἀγαπᾶν τὸν θεόν*, Rom. 8, 28. 1 Cor. 2, « 9. 8, 3[4], — *ἡ ἁγία ἐκκλησία*, 5, 27[5], — *τὰ κατώτερα* (*μέρη*) « *τῆς γῆς*, 4, 9. Cf. *καταχθόνιοι*, Phil. 2, 10[6], — *ἴστε γινώσκοντες*, 5, 5[7]. — *μεθοδεία τοῦ διαβόλου*, 6, 11 : Paul dit en géné- « ral, non *διάβολος*, mais *Σατανᾶς*[8], — *διδόναι τινα τι*, 1, 22, « 4, 11, et la forme *δίδοτε*, 4, 27, au lieu de *δότε*[9]. — *ἀγάπη*

[1] Ce gen. qualitatis (*τῆς πονηρίας*) est fort usité dans Paul (voy. Comm. h. l.) et l'expression *τὰ πνευματικά* est originale et a une valeur différente de *τὰ πνεύματα*.

[2] *ἀγαθὸς πρός τι*, n'a rien d'anormal.

[3] Cette expression est naturelle dans une comparaison où Paul relève l'amour du Christ pour son Église et l'amour du mari pour sa femme. La critique doit s'adresser ici à l'idée, non à l'expression.

[4] Pourquoi Paul ne dirait-il pas *ἀγαπᾷν τὸν κύριον*? L'amour de Dieu est-il exclusif de l'amour de Christ? Cette opposition qu'on veut établir entre *ἀγαπᾷν τὸν κύριον* dans Éph. et Tim., qu'on rapproche de 1 Pierre, et *ἀγαπᾷν τὸν θεόν* dans Rom. et Cor. n'a d'autre cause que la différence des contextes, non l'inauthenticité des pastorales.

[5] Cette expression éveillerait sans doute des scrupules; mais elle n'existe pas dans l'épître : c'est tout autre chose de dire : *ἀλλ' ἵνα* (*ἡ ἐκκλησία*) *ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος*.

[6] L'expression *τὰ κατώτερα* (*μέρη*) *τῆς γῆς* désigne la terre, « ce bas monde, » et cette forme est provoquée et justifiée par l'expression opposée *ἀναβὰς εἰς ὕψος*; elle est donc irréprochable. *Καταχθόνιος*, Phil. 2, 10, dit tout autre chose.

[7] C'est effectivement une expression mal conformée. Ne la conçoit-on pas mieux dans la bouche de Paul que sous la plume d'un imitateur?

[8] *μεθοδεία τοῦ διαβόλου* est une expression originale fort juste. Quant à l'emploi de *διάβολος* pour *Σατανᾶς*, voy. plus haut.

[9] *διδόναι τινα τι* n'est pas, comme *διδάσκειν τινα τι*, un verbe avec

« μετὰ πίστεως, 6, 23 : la coordination de ces notions est,
« sans parler de Gal. 5, 6, autre dans Col. 1, 4. Philém. 5.
« 1 Thess. 3, 6. 5, 8. 2 Thess. 1, 3. Cf. 1 Tim. 4, 12. 6, 11.
« 2 Tim. 1, 13. 2, 22. Tite 2, 2. Ap. 2, 19[1]. — ἄρχων τῆς ἐξου-
« σίας τοῦ ἀέρος, 2, 2 : dans Paul ἄρχοντες désigne les hommes
« de la magistrature, Rom. 13, 3. 1 Cor. 2, 6. 8[2]. — εἰς
« πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, 3, 21 : expression
« vraiment unique; elle ne se rencontre ni dans Paul, ni
« dans l'Apocalypse, ni dans Hb. 13, 21, ni dans Pierre, qui
« disent εἰς τοὺς αἰῶνας ou εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ni dans
« Jude, qui dit, ỳ. 25, εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας. Paul ne connaît
« ni des γενεαὶ τοῦ αἰῶνος, ni un αἰὼν τῶν αἰώνων[3]. — αἰῶνες
« ἐπερχόμενοι, 2, 7 : le Nouveau Testament dit αἰὼν ἐρχόμενος[4].
« — ἔργα ἄκαρπα, 5, 11, dont l'expression opposée se trouve
« Tite 3, 14. Dans Paul, on trouve seulement νοῦς ἄκαρπος,
« 1 Cor. 14. 15. Dans Mth. 13, 22, Marc 4, 19, 2 Pier. 1, 8,
« Jude 12, ἄκαρπος n'est jamais lié à ἔργον[5]. — ἀκριβῶς περι-

un double accusatif; c'est « donner qq'un en qualité de..., » ce que le langage autorise pleinement. Quant à *δίδοτε* au lieu de l'ordinaire *δότε,* il renferme une nuance que Paul a voulu apparemment exprimer; il est plus actuel, partant plus pressant.

[1] Comme la charité naît de la foi, il est naturel que Paul dise *πίστις καὶ ἀγάπη*. S'il met *ἀγάπη* avant *πίστις* (Philém. 5), c'est pour l'accentuer, ce qui est réclamé par le contexte. Le même ordre se retrouve 1 Tim. 4, 12. Il les coordonne, il est vrai, par *καί,* mais *ἀγάπην μετὰ πίστεως* n'est pas la même chose que *ἀγάπην καὶ πίστιν;* il y a une nuance que Paul a tenu à exprimer (voy. Comm. h. l.).

[2] En quoi cela empêche-t-il Paul d'appliquer *ἄρχων* à *τῆς ἐξουσίας τ. ἀέρος*? Mth., Marc et Luc disent bien *ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων,* et Jean appelle bien Satan *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου.*

[3] Sans doute l'expression est vraiment unique; c'est pour cela même qu'elle doit être de Paul. Conçoit-on un imitateur qui se serait à ce point mépris que d'abandonner la formule ordinaire pour en composer une pareille ?

[4] Sans doute; mais les *αἰῶνες ἐπερχόμενοι* sont tout autre chose que le *αἰὼν ἐρχόμενος.*

[5] L'expression, par le rapprochement même des mots *ἔργον* et *ἄκαρπον,* ne manque pas d'originalité et ne dérive certainement pas de Tite

« πατεῖν, 5, 15 : Paul n'emploie le premier mot que dans « 1 Thess. 5, 2, ἀκριβῶς οἴδατε [1]. — παραπτώματα καὶ ἁμαρ- « τίαι, 2, 1 : réunion qui ne se trouve pas ailleurs [2]. — ἀνα- « λαμβάνειν, 6, 13, appliqué au fait de « prendre les armes, » « ne se trouve pas ailleurs dans Paul. Il se dit ordinaire- « ment de l'élévation du Christ au ciel ou du fait de prendre « une personne avec soi [3]. — ἄνεμος τῆς διδασκαλίας a une « empreinte particulière, tout à fait étrangère à la manière « de s'exprimer de Paul [4]. — ἡμέρα ἀπολυτρώσεως, 4, 30 : « Paul aurait dit ἡμέρα κυρίου, 1 Cor. 5, 5 [5]. — πλάτος καὶ « μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος, 3, 18, est un développement para- « phrasant ὕψωμα καὶ βάθος, Rom. 8, 29; tandis que Paul ne « mentionne ordinairement que la dimension de βάθος, « Rom. 11, 33. 1 Cor. 2, 10. 2 Cor. 8, 2 [6]. — On peut encore « relever, 5, 1, un exemple bien frappant de la manière « dont l'auteur sait employer les expressions mêmes de

3, 14. Son originalité même fait qu'on chercherait vainement ailleurs quelque expression analogue; elle n'est sûrement pas une imitation.

[1] Puisque Paul a employé ἀκριβῶς avec οἴδατε, pourquoi ne l'emploierait-il pas avec περιπατεῖν (voy. Comm. h. l.)?

[2] Qu'importe? Si Paul emploie ailleurs παράπτωμα et ἁμαρτία séparément, pourquoi leur réunion ne saurait-elle provenir de lui?

[3] Dans les deux autres passages (1 Tim. 3, 16. 2 Tim. 4. 11) où Paul emploie ἀναλαμβάνειν, il l'emploie bien dans deux sens différents. Pourquoi, dans notre passage, s'en priverait-il, puisqu'il est aussi usité en ce sens? Au fait, joint à πανοπλίαν, c'est le mot propre.

[4] Ce jugement est tout subjectif. Nous ne saurions voir dans cette expression qu'une image heureuse, parfaitement adaptée aux expressions κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι et fort naturelle en soi. Veut-on interdire à Paul le langage figuré?

[5] Mais cela aurait changé le point de vue.

[6] C'est impossible. Les quatre dimensions font image; elles peignent « *l'immensité* » de l'amour. Elles forment un tout dont on ne saurait rien détacher sans altérer l'image elle-même et le sentiment esthétique qui l'a dictée. C'est se fourvoyer singulièrement que d'imaginer ici un remaniement allongé de ὕψωμα καὶ βάθος, Rom. 8, 39, qui exprime une tout autre pensée. Paul se sert de βάθος quand il veut indiquer seulement « la profondeur; » ce n'est pas le cas ici.

« l'apôtre, tout en leur donnant une portée différente. « Quand Paul parle de τέκνα ἀγαπητά, il le fait, non parce « qu'ils doivent, comme tels, imiter Dieu leur Père, mais « parce qu'ils sont devenus croyants par son activité mis- « sionnaire et que lui-même est leur père (1 Cor. 4, 14. 17. « Cf. 2 Tim. 1, 2[1]). »

Cette masse de petits détails accumulés sent son réquisitoire, tout au moins témoigne-t-elle de l'ardeur soupçonneuse et excessive avec laquelle on a scruté, fouillé, épluché l'épître. On a tourné et retourné, pour ainsi dire, chaque expression pour y trouver quelque chose de suspect, et l'on a soigneusement noté tout ce qu'on a cru pouvoir éveiller un scrupule. Mais en fin de compte, quand on ne se laisse pas éblouir par cette masse et qu'on se met, à son tour, à peser chaque grief, on n'a pas de peine à s'apercevoir de la fragilité de cet échafaudage. Ces recherches minutieuses n'aboutissent qu'à faire ressortir l'originalité de l'écrit. L'authenticité n'a rien à y perdre.

Si nous passons au style proprement dit, nous remarquerons qu'on fait à l'épître aux Éphésiens les mêmes objections que l'on adresse à l'épître aux Colossiens. Il fallait bien s'y attendre, puisque c'est le même auteur qui a composé les deux lettres; mais cela doit aussi nous rassurer. Nous ne recommencerons pas l'examen des reproches communs,

[1] Cette observation est bizarre. Que Paul, parlant de ceux qu'il a convertis, les appelle *τέκνα μου ἀγαπητά*, parce qu'il est leur père spirituel (comme 1 Cor. 4, 14. 15. 2 Tim. 1, 2. Cf. 1 Tim. 1, 2. Tite 1, 4), rien de plus naturel. Mais comment le pourrait-il dans cette circulaire où il s'adresse à des ethnico-chrétiens qu'il n'a point convertis? D'ailleurs, supposé même qu'il les eût convertis, pourquoi cela empêcherait-il Paul de leur rappeler qu'ils sont des *τέκνα ἀγαπητά* de Dieu, pour les engager à imiter leur Père? La pensée ne serait-elle pas juste et naturelle? De quel droit oppose-t-on ces deux manières l'une à l'autre? Rien ne nous autorise à croire que l'auteur de l'ép. aux Éphésiens ait employé cette expression pour donner à son style un coloris paulinien.

puisque nous l'avons fait à propos de l'épître aux Colossiens (voy. Comm. Introd. Ier vol. p. 80), nous nous contenterons de relever quelques points qui sont un peu plus accentués dans l'épître aux Éphésiens et qui ont entraîné certains reproches plus ou moins fondés.

C'est d'abord la longueur plus prononcée des phrases. Elles s'allongent d'une manière parfois démesurée, au moyen de propositions arrivant à la suite les unes des autres sans autre lien que des relatifs ou des participes, ce qui donne au style quelque chose de lourd et de traînant, et à la pensée de l'obscurité[1]. Ainsi I, 2-14. 15-23. II, 1-10. 11-18. III, 1-12.

[1] La phrase la plus longue et qui, au premier coup d'œil, paraît la plus compliquée se trouve au début même de l'épître. C'est une idée fort heureuse d'avoir, sous forme d'action de grâces, jeté en avant l'exposé du plan des miséricordes de Dieu. L'auteur rappelle d'entrée à ses lecteurs les grâces de Dieu dont la grandeur ne laisse rien à désirer à leurs cœurs religieux, de sorte qu'ils n'ont rien à rechercher ailleurs. En accentuant en même temps l'idée que ces grâces se puisent en Christ et en le répétant en tête de chacune d'elles (v. 4, *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ*. — v. 7, *ἐν ᾧ ἔχομεν*. — v. 11, *ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ*. — v. 13, *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς*), il relie grammaticalement toutes ces grâces. Cela donne lieu, il est vrai, à une phrase interminable; mais si l'on y regarde de près, on voit que ces *ἐν ᾧ* sont presque une forme rhétorique (= *c'est en lui que... c'est en lui que... c'est en lui que*) qui, en reliant les pensées les unes aux autres, les amène pourtant d'une manière suivie et distincte. — La seconde (1, 15-23) aurait pu se diviser en deux, si Paul n'avait pas relié les deux parties (v. 19. 20) par *κατὰ τὴν ἐνεργ... ἣν ἐνήργηκε...* — La troisième (2, 1-10) pèche par une anacoluthe (v. 1) amenée par une incidente qui se prolonge; mais elle se compose en réalité de trois parties distinctes (v. 2. 3; 4-7; 8-10). — La quatrième (2, 11-18) ne suit pas *uno tenore;* mais se compose de deux parties distinctes, v. 11-13 et 14-18. — La cinquième (3, 1-12) pèche par une anacoluthe (v. 1) amenée par une incidente qui se prolonge; elle se compose de deux parties distinctes (v. 2-6 et 7-12) que l'auteur a le tort de relier par le pronom *οὗ*. Il n'est point juste de dire, comme Holtzm. p. 102, que la seconde partie n'est que la reprise d'une pensée déjà présentée (3, 2. 3-5. 7) et que le v. 14 est la reprise de 3, 1. On voit par ces détails que la pensée va se développant régulièrement et que les embarras proviennent de ce que l'auteur est inexpérimenté dans l'art d'écrire et se laisse trop entraîner par sa pensée : c'est bien dans le caractère de Paul.

14-19. IV, 11-16. Ce reproche est bien mérité. Toutefois, ce défaut affecte surtout le commencement de l'épître et l'exposition dogmatique, comme dans l'épître aux Colossiens; s'il y est plus saillant, c'est que le développement dogmatique est plus étendu. A mesure que l'auteur avance dans sa tractation et aborde la partie morale, la marche est plus dégagée, et, à partir de IV, 16, on reconnaît bien la manière ordinaire de Paul. Quand l'apôtre discute, se pose des objections et les réfute, son style est toujours plus vif et plus net que lorsqu'il expose (voy. Rom. 4, 16-21. 5, 12-21), et il n'est pas surprenant que son embarras se fasse sentir ici, où il aborde des points aussi délicats et difficiles. S'il y a de l'obscurité parfois dans la pensée, on y reconnaît là saint Paul, cet apôtre riche d'idées, mais peu soucieux de la forme, et dont les écrits ont fait naître tant de commentaires. L'épître aux Éphésiens, sous ce rapport, ne présente rien de plus saillant que les autres épîtres.

Un second point que l'on considère comme un indice d'inauthenticité, c'est « une accumulation de mots » que Holtzmann qualifie même de « violente, » et qui a fait accuser la pensée de pauvreté et taxer le style de « verbeux » (*De Wette,* Einl. p. 291) et même de « boursouflé » (*Baur,* p. 448, *Holtzm.* p. 102). Cette accumulation qu'on ne saurait nier n'est pourtant pas arbitraire et est assez conforme au tempérament de Paul. On peut remarquer, en effet, que notre auteur, pour accentuer une notion, l'accompagne d'un synonyme, quelquefois même de plusieurs[1], ou bien lui adjoint un substantif destiné à la relever. S'il parle de *la grâce de Dieu,* par exemple, il ne suffit pas à son sentiment de la mentionner, il dit δόξα, πλοῦτος, δωρεὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ[2]. S'il parle de *la puissance* que Dieu a déployée, il ne

[1] Voy. Comm. Coloss. Introd. vol. I, p. 84. Cette accumulation de mots synonymes est bien dans le style de Paul.

[2] Éph. 1, 4, εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ. 1, 7, κατὰ τὸν

se contente pas de dire simplement κατὰ τὴν δύναμιν αὐτοῦ; il faut qu'il dise κατὰ τὴν ἐνεργείαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, 3, 7, ou ἐν κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, 6, 10, ou même κατὰ τὴν ἐνεργείαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, 1, 19. Cette manière d'accentuation sent parfois la surcharge; mais il y a loin de là à la verbosité et à la boursouflure, car cette accentuation, qui est dans la manière de Paul, répond à un sentiment vrai et juste que l'auteur désire exprimer[1]. Au fond, toutes ces diversités dans le style, comme toutes ces singularités et incorrections de détail, proviennent d'une seule et même cause : Paul manque de l'habitude d'écrire. Il a beaucoup prêché, mais il n'a écrit que de loin en loin, en dictant et en s'abandonnant à son sentiment et à ses pensées, sans se préoccuper de la forme ni du style. La pensée n'en poursuit pas moins sa marche en avant d'une manière suivie (cont. *Baur*, p. 448), comme on peut s'en convaincre dans notre épître (voy. Comm.).

En définitive, toutes ces remarques qu'on a accumulées sur le vocabulaire, la grammaire et le style de l'épître aux Éphésiens ne sauraient, malgré quelques singularités de détail, comme il y en a toujours dans tous les écrits, ébranler la conviction que Paul est bien l'auteur de cette épître. Les Pères grecs n'en ont jamais douté, et les savants qui en repoussent l'authenticité sont obligés d'attribuer la lettre à un imitateur, — « un habile, un heureux imitateur ! » — tant il est vrai qu'ils ne peuvent s'empêcher d'y reconnaître

πλοῦτον τ. χάριτ. αὐτοῦ. 2, 7, *τὸν ὑπερβαλλ. πλοῦτον τ. χάριτ. αὐτοῦ.* 3, 7, *κατὰ τ. δωρεὰν τ. χάριτ. αὐτοῦ.* 3, 16, *κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ,* comp. l'expression simple *εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ,* 1, 13. 14.

[1] Ainsi dans *κατὰ τ. εὐδοκίαν τ. θελήματος αὐτοῦ,* 1, 5. *κατὰ τ. βουλὴν τοῦ θελήμ. αὐτ.* 1, 11; les mots *εὐδοκίαν* et *βουλήν* relèvent une idée d'indépendance, bien que Paul eût pu dire simplement *κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ.* De même *τις ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ,* 4, 30. *τὸ πν. ἅγιον τ. θεοῦ.*

en quelque mesure la griffe de l'apôtre. Singulier imitateur pourtant, qui, si l'on en croit cette masse d'objections, imite souvent si mal, et se laisse aller à des étrangetés que celui-là seul qui n'imite pas puisse se permettre.

Cependant des accusations autrement graves nous attendent. Elles portent sur le fond même de l'enseignement, et si l'on pouvait en démontrer la vérité, elles suffiraient à elles seules pour faire rejeter l'authenticité de cette épître, ainsi que de l'épître aux Colossiens. Mais disons tout de suite que, à nos yeux, elles sont sans valeur aucune. Leur manque de fondement ressort avec évidence des attaques elles-mêmes, et il n'est pas bien difficile de montrer que nous sommes en plein paulinisme[1].

« La lettre aux Éphésiens, dit Baur (p. 436), est un pro- « duit des temps post-apostoliques. Elle a été composée à « une époque où des idées *gnostiques* commençaient à « entrer dans la circulation et n'apparaissaient encore que « comme une spéculation inoffensive aux idées chrétiennes. « On doit d'autant mieux la rapporter à ces temps-là, qu'elle « renferme des éléments montanistes, éléments qui s'étaient « déjà fait jour longtemps avant que Montan lui-même appa- « rût, et qui n'étaient rien moins qu'hérétiques. » En conséquence, elle est un produit du IIme siècle.

Les idées gnostiques lui paraissent ressortir avec évidence

[1] *Immer* (Theol. d. N. T. 1877) reconnaît que, malgré toutes les déviations qu'on peut signaler, le paulinisme est le caractère dominant de ces épîtres. Il le montre pour la doctrine de la justification, — du péché, — de la rédemption, — de la foi — et de la vie chrétienne (p. 367-370), c.-à-d. pour ce qui fait le centre même de la conception religieuse de Paul. Ce que nous affirmons pleinement avec lui. Quant à ces déviations qu'il prétend constater, comme les autres critiques, dans différents passages (Col. 1, 15-22. Éph. 1, 10. 2, 11-18. 4, 4-16) et qui l'amènent à repousser l'authenticité des épîtres (p. 371-378), elles ne reposent, suivant nous, que sur des interprétations erronées (voy. Comm. Éph. hh. ll.).

1° de la *Christologie*, qui, non seulement représente la haute dignité de Christ comme résultant de son élévation à la droite de Dieu, au-dessus des anges (Éph. 1, 26, sqq.); mais encore qui considère le Christ (Col. 1, 15, sqq.) comme étant dès le commencement le principe créateur de tout ce qui existe, et lui attribue l'absolue préexistence. Cette spéculation métaphysique est parfaitement étrangère aux écrits de Paul et nous transporte dans un cercle d'idées qui appartient à un tout autre domaine historique, au domaine gnostique (p. 421-424. Cf. *Schwegler* Nachap. Zeitalter, p. 300. 327). 2° On rencontre dans l'épître des notions et des vues tout à fait gnostiques. A cette catégorie appartient tout particulièrement le Πλήρωμα, qui fait nécessairement penser au Plérôme gnostique. Le Πλήρωμα de Paul s'en rapproche tellement, qu'il ne se peut bien expliquer que par ce dernier. Le Plérôme gnostique n'est pas l'Absolu lui-même, mais l'ensemble des vertus divines ou Éons dans lesquels l'Absolu se manifeste dans son absoluité et réalise sa notion. Le Dieu absolu n'est pas le Plérôme même, mais il l'a en lui et le Plérôme compose ce qu'il contient (p. 421).

On trouve cette notion du Plérôme dans les deux épîtres, avec cette différence toutefois qu'il n'y est pas parlé d'une multitude d'Éons comme composant le Plérôme. Christ est, non le Dieu suprême, mais le Plérôme, parce que le Dieu qui est en soi sort de son être abstrait et s'épanouit en lui dans la plénitude de sa vie concrète (p. 425-427)[1]. 3° Baur voit dans les expressions σοφία, γνῶσις, αἰῶνες, etc.,

[1] Dire que, dans nos deux épîtres, le Plérôme se compose du *seu'* Jésus-Christ, c'est constater, non une différence simplement avec les systèmes gnostiques, mais une opposition, parce que dans ces systèmes le Plérôme doit nécessairement être formé par une *série* d'Éons allant de l'Être insaisissable au monde. C'est reconnaître en réalité que l'enseignement de ces épîtres sur le *Πλήρωμα* contredit les systèmes gnostiqu es.



toute une terminologie gnostique, qui rappelle la théorie des Éons composant le Plérôme et les idées qui ont fleuri plus tard dans le système de Valentin, sous le nom de Syzygies (p. 428-434)[1].

Les partisans de ce point de vue ont, en général, reconnu l'impossibilité de suivre Baur jusqu'au bout. *Lipsius* (dans Schenkel's Bibel Lexicon, II, p. 504) et *Hilgenfeld* (Zeitsch. f. wissensch. Theologie, 1870, p. 247) s'arrêtent en chemin et s'en tiennent déjà l'un plus près, l'autre plus loin.

Holtzmann (p. 295-302), reprenant chacun de ces points, cherche à démontrer que les enseignements des épîtres ne sont pas encore proprement gnostiques; mais qu'ils fraient la route au gnosticisme, et forment la transition entre le paulinisme et le gnosticisme. Les doctrines de l'épître renferment les données fondamentales du gnosticisme, de sorte que les gnostiques ont posé leur système sur ce fondement et n'ont fait que prolonger les lignes déjà indiquées. *Immer* (p. 372) reproche aussi aux épîtres leur métaphysique gnostique.

Nous n'avons qu'une réponse très brève à faire à toutes ces incriminations. Nous déclarons n'avoir rien trouvé de pareil dans ces épîtres. Toute cette métaphysique ne repose que sur des interprétations où l'on commence par introduire les idées gnostiques, de sorte qu'il n'est pas extraordinaire qu'on les retrouve ensuite. Tout cela est d'importation étrangère. L'épître aux Éphésiens n'attribue nulle part à Christ ni préexistence ni création, ce qu'on ne saurait nier, — et quant à sa congénère, l'épître aux Colossiens, notre com-

[1] Cf. *Schwegler*, p. 327. *Renan* (p. XIX) : « Dans l'épître dite aux Éphésiens, le gnosticisme est tout à fait manifeste : 3, 1. 19 et suiv. 18-19 ; 4, 13; 6, 12. Comp. Valentin, dans les Philosophoumena, 6, 34. » Voyez cont. Baur et Schwegler la Dissertatio exegetico-critica de *Alb. Klupper :* De origine epistolarum ad Ephesios et Colossenses a criticis tubingensibus e gnosi valentiniana deducta. Gryphiæ, 1852.

mentaire a démontré qu'il en est absolument de même, bien que cela soit contraire à l'opinion générale des théologiens et même de beaucoup de théologiens orthodoxes (voy. Comm. Col. 1, 15. sqq.). Πλήρωμα, qui a été utilisé plus tard par les gnostiques désireux de trouver quelque chose dans les écrits sacrés pour appuyer leurs théories et les faire passer pour chrétiennes, alors que l'enseignement ecclésiastique leur était manifestement contraire, n'a jamais, ni de près ni de loin, le sens de Plérôme, et l'introduction de cette signification est tout simplement un anachronisme. Il en est de même des expressions σοφία, γνῶσις, αἰῶνες, etc., ainsi que de cette prétendue Syzygie de Christ et de l'Église, soit qu'on la considère, avec Baur, comme toute formée, ou, avec Holtzmann (p. 299-301), à l'état de préformation. Nous renvoyons le lecteur à notre commentaire sur les Colossiens et sur les Éphésiens.

Quant à ces éléments qui rappellent le montanisme, dont ils seraient les premiers accents, et que Baur (p. 436-440) croit découvrir dans ces épîtres, c'est là une erreur encore plus grande que la première [1]. Il voit (p. 437) un rapport avec le montanisme dans la signification emphatique que ces épîtres donnent au Πνεῦμα, « comme étant le principe propre de la conscience et de la vie chrétienne, dans Éph. 1, 3. 13. 17. 2, 18. 3, 5. 16. 4, 3. 23-30. 5, 18. 6, 17. Comp. Col. 1, 8. 9. 3, 16. » Mais comment s'expliquer, dans ce cas, que le Saint-Esprit ne soit mentionné qu'une fois, et d'une manière assez insignifiante, dans l'épître aux Colossiens (1, 8 : ἐν πνεύματι)? Quand on examine de près ces passages cités, on en trouve plusieurs (Éph. 1, 3. 17. 2, 18. 4, 3. 13. 6, 17. Col. 1, 9. 3, 16) qui ne se rapportent point au Saint-Esprit, et dans

[1] *Schwegler* seul a soutenu cette opinion (II, p. 284. 331-335. III, p. 376), qui est abandonnée par *Hilgenfeld* et combattue por *Holtzmann*, p. 274-276. Voy. les réfutations de *Néander*, Pfl. p. 401, et de *Hofmann*, Comm. Col. p. 184.

les autres (Éph. 1, 13. 2, 22. 3, 5. 4, 30) il en est parlé d'une manière tout à fait conforme à ce que nous rencontrons dans les épîtres de Paul (voy. Comm. hh. ll. *Hofm.* Comm. Éph. p. 279. *Holtzm.* p. 275). Il y a même, dans cette prétendue « emphase, » la méconnaissance d'un fait qui frappe d'autant plus fortement qu'il appartient aux deux épîtres d'une manière spéciale. Comme principe premier et essentiel de la vie chrétienne et comme source de toute perfection dans le chrétien, Paul met au premier rang la communion avec Christ (ἐν αὐτῷ), et ce, non dans quelques passages seulement, mais du commencement à la fin des deux épîtres. C'est à cette communion qu'il rapporte le don même du Saint-Esprit (Éph. 1, 13), et le point sur lequel il met partout l'accent. Jamais, comme chez les montanistes, le πνεῦμα n'est identifié avec la σοφία, et Paul a beau souhaiter à ses lecteurs la σοφία, la σύνεσις, l'ἐπίγνωσις, jamais il ne fait de ces choses « l'essence de la perfection chrétienne » (cont. *Baur*; p. 137). C'est dans la communion avec Christ, l'être parfait, qu'il la faut chercher (Col. 2, 9. 10). L'idée de l'Église, arrivée à la maturité de l'homme fait par le Paraclet qui se manifeste en elle et se communique à elle (*Baur*, p. 437), est complètement étrangère à l'épître aux Éphésiens, qui n'envisage cette maturité que dans le chrétien (Cf. Col. 1, 18) et l'attribue à l'édification produite par le ministère évangélique (voy. Comm. Éph. 4, 13).

Enfin Baur (p. 438-440) voit « un rapport frappant avec les idées et les institutions montanistes dans les trois passages Éph. 2, 20. 3, 5. 4, 11, où les apôtres et les prophètes sont nommés ensemble et les prophètes chaque fois après les apôtres. Les écrits apostoliques ne parlent pas de prophètes mis sur le même pied que les apôtres, comme le fait notre auteur, qui considère évidemment les nouveaux prophètes comme des successeurs et des remplaçants des apôtres dans l'Église post-apostolique et les porteurs des révélations

divines, comme le θεμέλιον, le fondement de l'Église (Éph. 2, 20). C'est le montanisme qui a donné aux prophètes une semblable place et une pareille signification. L'auteur de l'épître se trahit par un *lapsus*. En s'identifiant avec l'apôtre Paul, dans son épître, il a fait un tout du temps des apôtres jusqu'à celui qui s'est écoulé au moment où il a composé l'épître, en disant 3, 5 : νῦν ἀπεκαλύφθη (τὸ μυστήριον) τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι; cette adjonction de ἐν πνεύματι est particulièrement digne de remarque. L'auteur a appliqué ce ἐν πνεύματι aux apôtres et aux prophètes, parce que son temps reconnaissait dans les prophètes de nouveaux organes de l'Esprit-Saint qui se communiquait aux chrétiens, et a voulu les désigner comme des hommes *spiritales*, ainsi que Tertullien les appelle. Si dans le passage 4, 11, on doit considérer les ποίμενες comme désignant les mêmes personnes ecclésiastiques que les ἐπίσκοποι, nous trouvons les évêques mis après les prophètes, ce que Jérôme reproche aux montanistes (ep. 27 : ita in tertium, i. e. pæne ultimum locum episcopi devolvuntur). » — Nous ferons remarquer que Paul, dans son épître, ne présente point les prophètes comme « des successeurs ni des remplaçants des apôtres; » au contraire, il les place *à côté* des apôtres comme des *fondateurs* de l'Église avec eux, puisqu'il fait des apôtres et des prophètes un seul groupe, en ne répétant pas l'article devant προφήταις et en les plaçant immédiatement après eux (voy. Comm. Éph. 4, 11). Cette manière ne se retrouve pas plus tard; en tout cas, ce point de vue est complètement opposé à celui des montanistes (voy. *Holtzm.* p. 274, *De W.*, Comm. p. 129). Pour se convaincre qu'il n'y a rien ici de montaniste et que nous sommes bien à l'époque de Paul, il suffit de citer la première épître aux Corinthiens, dans laquelle Paul parle des prophètes à côté des apôtres, comme occupant le second rang après eux (1 Cor. 12, 28), sans même mentionner nominativement les ἐπίσκοποι, et présente les

apôtres et les prophètes comme figurant ensemble à la tête de l'Église, comme dans l'épître aux Éphésiens. Quant à ἐν πνεύματι, il ne se rapporte ni aux ἁγίοις ἀποστόλοις ni aux προφήταις, mais à ἀπεκαλύφθη ; de sorte qu'on ne saurait y voir aucune allusion aux idées montanistes (voy. Comm. Éph. h. l.).

Enfin Holtzmann (p. 276) fait observer avec raison que nos épîtres sont antérieures au montanisme, par la simple raison que Marcion les renferme déjà dans son Recueil.

On ne s'est pas borné à ces accusations générales; on a fouillé plus profondément encore ces épîtres, particulièrement l'épître aux Éphésiens, et l'on a cru y reconnaître des doctrines spéciales, qui, malgré une certaine couleur paulinienne, sont en réalité en contradiction avec les enseignements bien connus de Paul. Nous devons opposer à toutes ces allégations une dénégation absolue. Nulle épître ne reproduit avec plus d'exactitude la doctrine de Paul, à ce point que bien des expressions et des passages resteraient obscurs, si nous n'avions pas pour nous éclairer les enseignements plus développés de l'épître aux Romains. Nous le ferons voir en détail dans notre commentaire, mais, en attendant, nous devons en dire ici quelques mots. Toutes ces accusations reposent sur des interprétations, des rapprochements et des combinaisons que le texte n'autorise pas.

On reproche à l'auteur de l'épître aux Éphésiens d'enseigner un *universalisme* qui n'est point celui de Paul (*Baur*, p. 453, *Schwegler*, p. 335. 385, *Holtzmann*, p. 209. Comp. *Immer*, p. 374).

Voici comment s'exprime Baur : « Quand il est dit, en parlant des ethnico-chrétiens, traités d'incirconcis par les soi-disant circoncis, qui pendant tout le temps de leur paganisme étaient sans Christ, étrangers à la bourgeoisie d'Israël, en dehors des alliances de la promesse, sans espérance et

sans Dieu dans ce monde, que maintenant, eux qui étaient autrefois loin, sont devenus proche par le sang de Christ, c'est dire proprement que *les Gentils ont simplement part à ce que les Juifs avaient auparavant*. Le christianisme n'est donc pas la religion absolue, dans laquelle le judaïsme et le paganisme ont pris fin; mais le fond substantiel du christianisme se trouve être le judaïsme même, et le judaïsme, en s'étendant par la mort de Christ aux païens, se trouve former l'universalisme chrétien. Dans cet universalisme ainsi conçu, l'inimitié, le mur de séparation, tout élément positif qui séparait le païen et le juif a pris fin; l'un et l'autre sont réconciliés avec Dieu, formant un seul corps, et ont également accès auprès de Dieu dans un seul esprit. Les païens ont, il est vrai, comme chrétiens ce qu'ont les Juifs; mais ils ne sont jamais que des aggrégés postérieurement admis, des coparticipants, quand, en tant que chrétiens, on les désigne seulement comme des συγκληρόνομα, σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ (3, 6). » Cela ne saurait être tenu pour du pur paulinisme.

« La raison profonde de cette différence vient de ce que la notion vraiment paulinienne de la foi est étrangère à ces lettres. Au fond, elles ne connaissent rien de la foi en tant que développement intime d'une conscience qui a fait l'expérience de l'impossibilité d'être justifiée par la loi, et qui en est convaincue, ce qui est l'élément le plus essentiel de la foi [1]. Enfin l'objet même de la foi, la mort de Christ, leur

[1] Ce n'est point là « l'élément le plus essentiel de la foi, » telle que Paul l'entend, puisque cet élément n'est qu'un élément négatif. Sans doute, celui qui a la foi a senti en sa conscience l'impossibilité d'être justifié par la loi et les œuvres de loi; mais on pourrait avoir fait cette expérience et n'être pas encore parvenu à la foi. La foi en Christ, selon Paul, a pour caractère essentiel d'être mystique; c'est le cœur du pécheur répondant à l'amour immense de Dieu; c'est par cela même qu'elle est un principe d'union, et c'est bien ainsi qu'elle est considérée dans toute l'épître. Si Paul ne parle pas de la foi au point de vue de *la*



demeure tout extérieur. Il est vrai que la mort de Christ a opéré, à côté du pardon des péchés, l'abrogation de la loi; mais par cette abrogation de la loi, ces épîtres semblent entendre tout spécialement l'abrogation de l'ordre de la circoncision. En conséquence, l'effet principal de la mort de Christ est la réunion des païens et des Juifs, laquelle devait suivre d'elle-même, dès que le mur de séparation qui les divisait, la circoncision, la distinction de la περιτομή et de l'ἀκροβυστία était supprimée. Tel est l'universalisme chrétien de ces lettres. Il ne repose pas sur les pensées fondamentales de l'anthropologie religieuse de l'apôtre Paul, mais seulement sur la coalition des païens et des Juifs, opérée extérieurement par la mort de Christ. Ce même universalisme extérieur se retrouve dans les pseudo-clémentines, attribuant à la mort de Christ, à côté du pardon des péchés, cette coalition des païens et des Juifs. »

Si tel est l'enseignement des épîtres, il n'y a pas un instant à hésiter; elles ne sont pas de Paul. Mais les choses sont-elles bien ainsi? Pas le moins du monde. Nous affirmons, au contraire, que le paragraphe Éph. 2, 11-24, est l'un de ceux où l'on peut constater la plus parfaite conformité de pensée avec les idées fondamentales de Paul dans l'épître aux Romains, et nous le montrerons avec évidence dans le commentaire. Il nous suffira de dire ici que le christianisme est si peu présenté comme une sorte d'extension du judaïsme, que ce n'est que par l'abrogation, non de la circoncision, comme le prétend Baur, mais de la loi elle-même qu'on y participe. C'est sur le terrain chrétien que se fait la

justice qui vient de Dieu et du besoin que le pécheur en a, c'est, comme l'observe *Hofmann* (p. 284), que, dans son point de vue, il parle du salut comme étant une œuvre de la puissance de Dieu (Éph. 2, 1-10). Il part du fait de la vie immorale des pécheurs et le met en rapport avec la puissance de l'amour de Dieu, qui, en touchant leurs cœurs, les tire de ce bourbier et les sauve.

réconciliation du païen et du juif, puisqu'ils doivent abandonner l'un le paganisme, l'autre le judaïsme et être transformés tous deux en hommes nouveaux par l'union avec Christ, le païen en chrétien et le juif en chrétien. Ce n'est qu'à ce prix que la réconciliation s'opère entre eux. Tel est l'universalisme de l'épître. La foi y est saisie dans son caractère essentiellement mystique, comme le moyen de l'union avec Christ, et l'auteur met en première ligne, non « la perfection morale de l'homme, provenant de la foi » (cont. *Holtzmann*, p. 213), mais la communion avec Christ (ἐν αὐτῷ). C'est en provoquant la foi et en l'épanouissant dans le cœur, que la mort de Christ, expression la plus touchante et la plus haute de son amour et de l'amour de Dieu, produit la réconciliation avec Dieu, fait passer le païen et le juif sous le régime de la grâce et les affranchit l'un et l'autre de la loi; de sorte que le sacrifice de Christ, bien loin d'opérer extérieurement, opère, au contraire, intérieurement, dans le cœur de l'un et de l'autre. Tel est l'enseignement de l'épître, et cet enseignement-là est du plus pur paulinisme.

On prétend que l'épître parle de la foi et des œuvres dans des termes qui affaiblissent la doctrine de Paul. « La foi n'est pas présentée comme le principe exclusif de la justification. Il est parlé de ἄφεσις τ. ἁμαρτιῶν καὶ παραπτωμάτων, de ἀπολύτρωσις et de καταλλαγή; il n'est point parlé de δικαίωσις » (*Holtzm.* p. 212). Bien plus, les œuvres figurent comme quelque chose qui doit s'ajouter à la foi et marcher à côté d'elle, ce qui rappelle le point de vue de saint Jacques et la synthèse catholique de la foi et des œuvres (*DeW.* Comm. Éph. 2,10, *Ewald*, p. 180, *Baur*, p. 453, *Schwegler*, p. 327. 387, *Holtzm.* p. 212).

Rien de semblable ne nous est apparu, et nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à notre commentaire, Éph. 2, 1-10. Il faut avoir soin de se mettre au point de vue

où Paul se place. Il veut accentuer ce que la puissance de Dieu a fait pour nous, pour notre salut. Il s'adresse à d'anciens païens « qui étaient morts (spirituellement) par leurs péchés et par leur vie immorale » (2, 1-3), — et non à des hommes païens ou juifs, qui s'imaginent parvenir au salut par leurs œuvres et leur mérite, de sorte qu'il n'a pas à parler de δικαιοσύνη ni de δικαίωσις. Il leur rappelle que c'est la puissance de la miséricorde et de l'amour de Dieu qui a fait ce grand miracle de les tirer de la mort spirituelle et morale où ils croupissaient pour les rendre à la vie et au salut, « *afin de montrer à toutes les générations à venir les richesses immenses de sa grâce.* » Il leur déclare positivement que « *c'est par grâce qu'ils sont sauvés au moyen de la foi, — que cela ne vient pas d'eux : c'est le don de Dieu* » (ỳ. 8); il ajoute même, ce qu'il aurait pu passer sous silence, que « *ce n'est pas par le principe des œuvres* (οὐκ ἐξ ἔργων), *afin que personne ne se glorifie.* » Cette remarque rappelle toute la doctrine de Paul sur la justification par la foi, non par les œuvres, telle qu'elle est exposée dans l'épître aux Romains. Enfin il déclare, conformément à son point de départ où il s'adresse à des hommes *morts* par leurs péchés et leur vie immorale, que cela a pour but la vie morale : « *ils sont l'œuvre de Dieu,* de son amour et de sa grâce, *ayant été créés en Christ pour les bonnes œuvres* — œuvres de foi, bien entendu, non de loi — *auxquelles Dieu les a rendus propres,* eux qui n'étaient propres à rien de bon, *afin qu'ils s'y appliquent.* » La grâce, voilà le principe ; la foi, voilà le moyen ; les bonnes œuvres dans lesquelles s'épanouit la foi, voilà le but, — et cela, c'est la pure doctrine de Paul[1]. On le reconnaît implicitement, quand on dit comme *Holtzmann* (p. 213) que « dans les deux lettres le point de vue de la grâce est tout à fait paulinien. »

[1] Voy. *Néander*, Pfl. p. 401. *Hofmann,* Comm. p. 286. *Oltramare,* Comm. Rom. 1 vol. p. 209.

On objecte que, dans les deux épîtres, ἐκκλησία est employé dans un sens abstrait, *l'Église*, pour désigner l'ensemble des églises, les églises comme formant un tout, une unité; tandis que, dans les autres épîtres, ἐκκλησία n'est employé que dans le sens individuel et local, au singulier pour indiquer *une église* et au pluriel pour désigner *des églises*. Il y a donc ici quelque chose de nouveau et d'étranger au langage et à l'enseignement de Paul (*Baur*, *Hilgenfeld*, p. 665. 679, *Renan*, p. XIX, *Holtzm.* p. 240, *Immer*, p. 373. 376. 377).

Ce n'est pas exact. La vérité est que nous trouvons dans dans nos épîtres le sens individuel (Col. 4, 15. 16) et le plus souvent le sens abstrait (Col. 1, 18. 24. Éph. 1, 22. 3, 20. 21. 5, 23-32). Mais nous trouvons aussi dans les autres épîtres ἐκκλησία employé dans le sens collectif (1 Cor. 15, 9. Gal. 1, 13. Phil. 3, 6) et même dans le sens abstrait (1 Cor. 10, 32. 12, 28) avec des détails qui cadrent singulièrement avec ce que Paul dit Éph. 4, 11; nous y retrouvons même ce trait d'antiquité des prophètes associés aux apôtres. Nous concluons donc qu'à cette époque déjà l'idée de l'unité de l'Église n'était pas étrangère à Paul. De plus, dans le passage classique Éph. 4, 1-16, Paul n'enseigne pas « l'unité *de* l'Église; » mais « l'unité *dans* l'Église, » sujet qu'il ne touche qu'en passant dans les autres épîtres (Rom. 12, 5 : ἐν Χριστῷ et 1 Cor. 12, 13) et qu'il développe dans l'épître aux Éphésiens, y étant conduit par les agissements des adversaires, qui menacent d'y introduire la division. Il est vrai qu'en usant du mot abstrait, *l'Église*, et en enseignant que tous les chrétiens — quelle que soit leur origine — forment un seul et même corps (Éph. 2, 16. 21. 22. Col. 3, 15), qu'il représente comme τὸ σῶμα τ. Χριστοῦ (Col. 1, 24. Éph. 1, 23. 4, 12), il pose que tous les chrétiens unis à Christ forment une *Église unique;* mais il se borne à énoncer le fait, il n'en fait pas l'objet spécial de son enseigne-

ment, et, en particulier, il ne dit absolument rien des rapports des églises entre elles. Il s'exprime purement et simplement comme il le fait dans l'épître aux Corinthiens (1 Cor. 12, 27. 28), où les mêmes termes se rencontrent. Il se tient donc sur la même base et ne diffère des précédentes épîtres que par le point de vue (voy. Comm. Col. 1, 18). Parlant ici, non des rapports des chrétiens entre eux, mais des rapports de Christ avec les chrétiens, il accentue la position de Christ dans l'Église : Christ en est *le chef,* ce que Paul exprime par l'expression figurée de *tête* (Col. 1, 18. 2, 19. Éph. 1, 22. 5, 23 : *ἀνήρ ἐστι κεφαλὴ τῆς γυναικὸς, ὡς ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας*), et il lui est *uni* par son amour pour elle (Éph. 5, 25-32. Comp. 2 Cor. 11, 2. Voy. Comm. Éph. 5, 27). Ce que notre épître présente de nouveau n'est en réalité étranger ni au langage ni à l'enseignement de Paul[1].

Mais, nous dit-on, cette importance donnée à l'unité de

[1] *Immer* (p. 373. 376) dit, à propos de l'Église considérée comme corps de Christ, que « cette idée est déjà en germe dans 1 Cor. 12, « 12, etc.; mais que les épp. aux Éphésiens et aux Colossiens se distin- « guent de l'épître aux Corinthiens en ce sens que ce qui est dit dans « l'épître aux Corinthiens *par comparaison* et *figurément* est dit *au* « *propre* et exprime *un rapport mystique* dans les autres épîtres. » — Ce jugement est trop absolu. Dans tous ces différents passages, c'est par une *comparaison* que Paul exprime un rapport mystique; mais il y a diversité de point de vue et de rapports. Dans l'ép. aux Corinthiens et aux Romains (12, 4), il s'agit des rapports des chrétiens entre eux, tandis que dans les épp. aux Éphésiens et aux Colossiens, il s'agit des rapports de Christ avec les chrétiens, partant avec l'Église. Or les rapports de Christ avec les chrétiens sont bien autrement profonds et intimes que les rapports des chrétiens entre eux, de sorte qu'il n'est pas étonnant que l'idée mystique ressorte mieux dans Éphésiens et Colossiens, et que la comparaison apparaisse davantage dans les autres épîtres. Toutefois la relation mystique est bien exprimée dans 1 Cor. 12, 21-26, ainsi que Rom. 12, 5. Cf. Éph. 4, 25. Enfin on ne peut pas dire proprement que l'enseignement des épp. aux Éph. et aux Coloss. *dépasse* celui des précédentes épîtres, on doit plutôt dire qu'elles le continuent, en le présentant sous un point de vue complémentaire appelé par le contexte.

l'Église appartient précisément à des temps postérieurs; elle reporte l'esprit aux années 75 à 80 (*Renan*, XIX) ou aux épîtres d'Ignace (*Schwegler*, p. 337, *Holtzmann*, p. 272) ou même au Martyrium de Polycarpe en 156/157 (*Hilgenfeld*, p. 679). — Pas le moins du monde. L'idée de l'unité de l'Église dans Paul ne ressort d'aucune considération tirée de la multiplicité des églises et de leurs rapports entre elles, rapports qui doivent les constituer dans leur ensemble en une seule et même Église de Christ. De semblables considérations appartiennent à des temps postérieurs. Cette unité de l'Église, dont il est question dans nos épîtres, ressort pour Paul d'un fait très primitif, du fait que la grande division religieuse qui séparait l'humanité en deux camps hostiles a été abolie par Jésus-Christ, qui des deux personnalités (païenne et juive) n'en a fait qu'une, la personnalité chrétienne; et des deux peuples (païen et juif) un seul peuple, le peuple chrétien, de manière à ce qu'ils constituent ainsi unis entre eux « *un seul et même corps,* » *une maison de Dieu,* — en un mot l'Église, une seule Église (Éph. 2, 16. 21. 22). Ce point de vue est tout à fait primitif; il n'a absolument rien à faire avec tout ce qui est venu plus tard; il est la démonstration évidente de l'originalité et de l'antiquité de l'épître aux Éphésiens. — Ce n'est pas tout. Paul, dans Éph. 4, 1-14, ne se préoccupe pas tant de l'*unité de l'Église* que de l'*unité dans l'Église,* de l'unité entre les chrétiens; c'est le sujet qu'il traite, et quelle différence avec tout ce qui a suivi! Il fait reposer l'unité dans l'Église, d'abord sur les faits religieux communs à tous les fidèles (4, 4); puis, abordant ce qui fait la diversité entre les chrétiens, savoir les dons divers qui les rendent propres à des ministères différents, il montre que l'action de tous ces ministères a pour but l'édification et la sanctification des saints en les rapprochant de plus en plus de l'idéal, c'est-à-dire « de l'unité de la foi et de la connaissance » (4, 7-13), il leur recommande

de « conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix » (4, 3). Ce point de vue si juste, si vrai, est à ce point primitif, qu'après Paul on ne le retrouve plus dans l'Église, qui a bien vite mis en oubli ces principes. Quelle ressemblance une unité ainsi conçue et ainsi poursuivie a-t-elle avec cette unité recommandée par Ignace, qui ne sait que prôner sur tous les tons la soumission des fidèles à l'évêque, aux diacres et au presbytère? Quel rapport ces paroles ont-elles avec les passages du Martyrium de Polycarpe (c. 5. c. 8), où il n'est question que de l'Église catholique? Paul parle d'unité dans l'Église, et non de catholicité (cont. *Schwegler*, p. 337. 381). En vérité, plus on approfondit les attaques dont l'épître aux Éphésiens est l'objet, plus son authenticité en ressort avec évidence.

Un dernier enseignement qu'on reproche (*Baur*, p. 430, *Holtzmann*, p. 6. 302) à l'auteur de l'épître aux Éphésiens, comme étant tout à fait étranger aux épîtres de Paul, c'est *la descente de Christ aux enfers*. — Bien qu'un certain nombre de docteurs aient interprété en ce sens le passage Éph. 4, 9, nous repoussons complètement cette interprétation et nous renvoyons sur ce point à notre commentaire[1].

[1] A ces attaques vient se joindre la citation d'un grand nombre de détails, relevés çà et là dans l'épître, dont on fait autant de griefs contre son authenticité. On reproche à l'auteur l'insistance qu'il met à se donner pour Paul, l'apôtre des Gentils, le prisonnier de Christ (*Baur*, p. 446. *Holtzm.* p. 6. 7. Voy. *Hofmann*, p. 289), — un appel maladroit, vaniteux, dit *Renan*, à sa science, 3, 4 (*De W.* Comm. p. 91. Einl. p. 292. *Schwegler*, p. 389. *Holtzm.* p. 7. *Renan*, XIX), — ses idées démonologiques, 2, 2. 6, 12 (*De W.* Comm. p. 91. Einl. p. 292. *Holtzm.* p. 6), — sa théorie du mariage (5, 22-33), différente de celle de Paul, 1 Cor. 7 (*Renan*, XX), — son exhortation à ne pas voler, 4, 28 (*De W.* Comm. p. 91. Einl. p. 292. *Holtzm.* p. 274), — sa salutation finale (6, 23), qui est insolite (*Renan*, XIX) et non paulinienne (*De W.* Comm. p. 91. Einl. p. 292. *Hilgenfeld*, p. 664. *Holtzm.* p. 7), — l'épithète de « saints » donnée aux apôtres, 3, 5 (*Baur*, p. 447. *Schwegler*, p. 389. *Renan*, XX. *Holtzm.* p. 5. *Immer*, p. 362), —

En définitive, il résulte de cet examen que toutes les accusations portant sur le fond même de la doctrine n'ont aucune raison d'être. Bien loin de témoigner, comme on le prétend, que l'auteur a modifié l'enseignement de Paul et même l'a déserté dans certaines parties, il montre qu'il y est constamment resté fidèle. Il expose une doctrine qui est pleinement d'accord avec celle des épîtres authentiques, et, ce qui n'est pas le moins remarquable dans un sujet si complexe et si difficile, il ne s'écarte jamais de la méthode de Paul, en demeurant constamment dans le domaine religieux historique, sans dévier dans la spéculation métaphysique. Tout repose sur une base paulinienne. Nous n'en exceptons pas le point par lequel ces épîtres se distinguent des épîtres antérieures, nous voulons parler de la vue élevée que l'auteur nous donne de la personne et de la position de Christ, de sa royauté suprême. C'est en réunissant dans une vue d'ensemble, d'une part l'élévation de Christ à la droite de Dieu, au-dessus de toutes les puissances célestes, et, d'autre part, sa position à la tête de l'Église et de toute l'humanité finalement réconciliée avec Dieu, toutes choses qui appartiennent

l'association des prophètes aux apôtres, 2, 20. 3, 5 (*De W.* Comm. p. 91. Einl. p. 292. *Baur*, p. 447. *Holtzm.* p. 5. *Immer*, p. 377), surtout en les envisageant comme fondement de l'Église (*De W.* Comm. 2, 20. *Baur*, p. 447. *Holtzmann*, p. 5), — les caractéristiques de Dieu, 1, 17. 3, 9. 15 (*De W.* Comm. p. 91. Einl. p. 292. *Holtzm.* p. 6), — la fluctuation des doctrines, 4, 14 (*Baur*, p. 448), — des allusions comme celles de 5, 26. 6, 11 (*De W.* Comm. p. 91). — *Renan*, p. XIX, prétend que « l'exégèse s'écarte des habitudes de Paul » (Éph. 4, 8-10. 14. 6, 2. 3) — et l'on reproche à l'auteur l'emploi arbitraire d'un passage des Psaumes, 4, 8 (*De W.* Comm. p. 91. *Renan*, XX, *Holtzmann*, p. 6), — la citation d'un passage non biblique, 5, 11 (*De W.* Comm. p. 91. Einl. p. 292. *Holtzm.* p. 6), — l'autorité donnée à une promesse de l'A. T. 6, 3 (*De W.* Comm. p. 91. Einl. p. 292). Nous renvoyons pour tous ces détails à notre commentaire, puisqu'il est nécessaire de les considérer dans leur contexte, et l'on verra que ces griefs ne sont que des scrupules fort exagérés et que le plus souvent ces reproches mêmes témoignent de l'originalité et l'authenticité de l'épître.

déjà aux épîtres antérieures, qu'il nous le montre comme le centre où anges et hommes unis à Dieu viennent se grouper ensemble (ἀνακεφαλαιοῦσθαι), de manière à former un tout harmonique, embrassant l'univers entier (τὰ πάντα) dans les deux parties qui le composent, « les choses qui sont sur la terre et les choses qui sont dans les cieux. » Il s'élève ainsi à une conception grandiose de l'univers et de la souveraineté de Christ, non par une pensée qui se modifie en se réformant elle-même, mais par une pensée qui s'intègre et arrive à sa pleine expression, sous la réaction des oppositions qu'elle rencontre (voy. Comm. Éph. 1, 10). En conséquence, nous affirmons que l'épître aux Éphésiens, comme celle aux Colossiens, sont certainement de l'apôtre Paul. La suite ne fera que confirmer cette conclusion.

§ 7. **Occasion. But.**

A quelle occasion et dans quel but Paul a-t-il écrit cette lettre aux églises de l'Asie et de la Phrygie?

Cette lettre étant une circulaire, on doit s'attendre à ce qu'elle réponde à un état historique et général de ces églises, à certains besoins qui se faisaient sentir plus ou moins, mais d'une manière générale, dans chacune d'elles. Paul leur adresse une instruction générale correspondante à ces besoins. Partant du *plan de Dieu* pour le salut des âmes, il leur remet en mémoire *les faits religieux objectifs* qui forment la base immuable du christianisme, pour passer aux *faits religieux subjectifs* ou de conscience qui sont le fondement de la perfection morale sur laquelle il insiste. Ces faits religieux, chrétiens, que Paul prend soin de relever, sont sans doute choisis et exposés de la manière la plus convenable pour répondre aux besoins de ces églises; mais comme ils sont présentés d'une manière toute positive, sans rien de

bien particulier ni de spécial, sans polémique apparente, il en résulte que l'épître semble, au premier coup d'œil, être une sorte d'*instruction dogmatique et morale* du christianisme n'ayant d'autre but que de fortifier les lecteurs dans leur foi et dans leur vie religieuse, sans qu'on puisse la rattacher à des circonstances particulières qui l'auraient provoquée, ni lui assigner un but précis. *Bengel* (p. 257) : « Singulare hæc epistola specimen præbet tractationis evangelicæ in thesi, — inde nullum speciatim errorem aut vitium refutat aut redarguit, sed generatim incedit. » C'est le sentiment de bon nombre de commentateurs[1] et le motif pour lequel *De Wette* (Einl. p. 286), *Baur*, etc., reprochent à l'épître de n'avoir qu'un but indéterminé.

Cependant une lecture attentive de l'épître laisse apercevoir que Paul, dans sa tractation, toute positive qu'elle est, a des arrière-pensées, qu'il a en vue certaines idées particulières auxquelles il désire barrer le chemin, parce qu'elles sont en contradiction manifeste avec l'évangile[2]. Nous le reconnaissons à un certain nombre de détails, qui se rencontrent surtout dans la partie dogmatique de l'épître[3], et ne s'expliquent que par une préoccupation de ce genre, trahissant ainsi une allusion discrète à des doctrines qu'il repousse. Nous pouvons même dire que Paul découvre le fond de sa pensée quand il parle de « *l'unité de la foi et de la connais-*

[1] De même *Eichhorn*, p. 263. *Flatt*, p. 590. *Néander*, Pfl. p. 400. *Matthies*, p. 14. *Harless*, p. LXXVIII. *Olsh.* p. 128. 129. *Meyer*, p. 28. *Bleek*, Comm. Éph. p. 193. *Braune*, p. 4. *Renan*, p. XII. *Hofm.* Éph. p. 275. — *Rückert*, p. 290; pense que Paul a envoyé Tychique faire une tournée de visitation dans ces églises fondées par ses disciples, afin de voir dans quel état elles se trouvent et lui a remis cette épître circulaire pour lui servir d'introduction.

[2] Cont. *De W.* Comm. p. 93. *Olsh.* p. 128. *Baur*, p. 436. *Braune*, p. 3 b. *Holtzm.* p. 8. *Weiss*, Einl. p. 271.

[3] Nous renvoyons sur ce point à notre commentaire, en particulier à 1, 4. 8. 10. 17. 18. 21. 2, 9. 16. 3, 4. 10. 12. 4, 10. 14. 5, 17. 22. Le même phénomène se rencontre dans l'ép. aux Colossiens.

sance du Fils de Dieu, » comme de l'idéal auquel il voudrait que les chrétiens parvinssent, « *afin de n'être plus des enfants, des gens flottants et emportés çà et là à tout vent de doctrine par la tromperie des hommes* » (4, 13. 14). Il s'agit certainement d'un mal qui travaille ces communautés, ou tout au moins qui menace de les atteindre et de s'y propager, ce qui inquiète Paul[1]. Le but de l'épître est prophylactique. L'apôtre veut prévenir certaines erreurs et même réagir contre elles en replaçant ses lecteurs sur la base chrétienne des faits religieux constitutifs de l'évangile, en un mot sur la révélation historique du plan de Dieu. Cette manière toute positive de procéder, dans laquelle l'apôtre n'attaque pas le mal en le mettant directement en lumière, laisse nécessairement planer pour nous — non pour ses lecteurs, qui devaient comprendre facilement à quoi il faisait allusion — une sorte d'indétermination, quelque chose de vague, qui nous explique comment on a pu considérer cette épître comme une pure instruction religieuse et morale.

Heureusement que nous ne sommes pas réduits à cette seule source d'informations.

Paul a écrit deux lettres en même temps. L'une est polémique, adressée spécialement aux Colossiens; l'autre est une circulaire qui doit arriver finalement à Laodicée, mais qui est telle de sa nature que Paul désire qu'elle soit aussi communiquée à l'église de Colosses et même que celle aux Colossiens soit lue par les Laodicéens. Or nous savons, par l'épître aux Colossiens, quel mal travaillait l'église de Colosses et quelles doctrines Paul y combat. De faux docteurs, partant de doctrines philosophiques dualistes sur Dieu et l'homme, sur le bien et le mal, prétendaient atteindre à une perfection supérieure. Ils s'appuyaient de spéculations transcendantes sur les anges, envisagés comme

[1] De même *Meier*, p. 221. *Thiersch*, Krit. d. N. Schrift. p. 272.



des puissances cosmiques, par la connaissance desquelles ils pénétraient dans le monde supérieur des esprits jusqu'à l'Être absolu. Au point de vue pratique, ils rendaient un culte à ces anges, et se livraient à un ascétisme qui, en matant le corps, devait les élever à une perfection plus sainte que la sainteté chrétienne (voy. Comm. Coloss. Introd. p. 56). Ce sont ces mêmes doctrines contre lesquelles Paul s'élève, sans les nommer, dans sa circulaire (cont. *Harless*, p. LXXI, *Grau*, p. 162, *Meyer*, p. 28). Nous en avons pour garants tous ces détails de l'épître aux Éphésiens, dont nous avons parlé plus haut et dans lesquels, dès qu'on est en possession de cette clef, il n'est pas difficile d'apercevoir qu'il s'oppose à ces mêmes tendances, de sorte qu'il y a une parenté étroite et profonde entre les deux épîtres. C'est, au point de vue religieux, par des arguments analogues (les faits objectifs religieux chrétiens) et, au point de vue moral, par les faits subjectifs religieux et chrétiens, qu'il combat ces adversaires dans l'une et dans l'autre épître.

Nous sommes donc fondés à croire qu'il se faisait dans les églises de l'Asie Mineure et de la Phrygie un mouvement religieux fort inquiétant et d'une nature toute différente des luttes auxquelles les épitres précédentes de Paul nous ont fait assister. Les tendances délétères qui avaient éclaté à Colosses et dans les églises voisines de Laodicée et d'Hiérapolis, s'étaient répandues ou tout au moins menaçaient de se répandre dans les églises de l'Asie Mineure. L'apôtre discerne bien vite combien ces théories et ces tendances sont dangereuses pour la foi et en pleine contradiction avec les idées et les principes chrétiens. Dans le sentiment de ce danger, il ne se contente pas d'en écrire directement aux Colossiens, pour combattre ces doctrines; mais encore il compose une circulaire dont le caractère est essentiellement préventif, et l'adresse à toutes les églises de cette région pour les mettre en garde contre ces nouveautés. Rien n'est plus natu-

rel ni mieux pensé. Les deux épîtres s'appuient et « se complètent l'une l'autre » (*Reuss*, p. 151).

§ 8. **Rapports des deux épîtres.**

Il résulte de ce que nous avons dit, soit de l'épître aux Colossiens, soit de l'épître aux Éphésiens, qu'il doit y avoir entre ces deux épîtres des rapports singuliers et intimes.

En effet, les deux lettres ont été écrites par le même auteur à très court intervalle l'une de l'autre, pour être transmises par le même messager. Elles sont adressées à un cercle de lecteurs qui est essentiellement de même nature : ce sont des chrétiens d'origine païenne que Paul n'a point évangélisés et qu'il ne connaît pas personnellement ; ils habitent la même contrée, sont travaillés par un même mal ou tout au moins y sont exposés pour la plupart. Ces épîtres visent toutes deux, au fond, les mêmes erreurs doctrinales et morales que de faux docteurs cherchent à introduire dans les églises et à y propager ; elles tendent finalement au même but. La thèse que l'une et l'autre veulent établir en opposition à ces erreurs, tout en présentant des développements différents au point de vue dogmatique, est en réalité la même. L'idée mère, celle qui domine dans les deux épîtres et vers laquelle convergent tous les développements religieux et moraux, peut se formuler ainsi : C'est *en Christ*, — le Fils de Dieu, supérieur à toute créature, même aux anges, centre d'unité religieuse du monde entier, — que se rencontrent toutes les bénédictions de Dieu pour le salut des hommes, — *c'est en Christ*, dans sa communion personnelle et ferme, qu'est la vraie voie de toute sainteté et perfection. En Christ et par la foi en lui, nous possédons tout ce que l'âme peut désirer pour la vie spirituelle, pour sa sainteté et pour son éternel bonheur ; pas n'est besoin d'aller chercher ailleurs. Ἐν Χριστῷ est le *motto* des deux épîtres.

Toutefois il y a entre ces deux épîtres une différence fondamentale, dont il faut soigneusement tenir compte, et qui provient de leur nature différente. L'une est une épître adressée à une communauté particulière, l'autre est une circulaire adressée à un certain nombre d'églises. L'une a un intérêt spécial; l'autre un intérêt général. « Dans l'épître aux Colossiens, Paul pénètre davantage dans la vie individuelle d'une église sur laquelle il a obtenu par Épaphras des renseignements détaillés » (*Reuss*); tout est particulier, local, défini, précis : l'auteur s'adresse à un cercle bien déterminé de lecteurs; il a devant lui ses adversaires; il les fait connaître et les combat; l'épître est *polémique*, brève, nerveuse et topique. Dans l'épître aux Éphésiens, au contraire, Paul s'adresse à un cercle de lecteurs beaucoup plus étendu, moins bien connu peut-être, parce qu'il n'a pas reçu d'Épaphras des détails aussi précis, et dans lequel les mêmes erreurs qu'il combat sont encore plus ou moins extérieures aux églises; aussi l'épître est-elle essentiellement *prophylactique;* elle a une portée plus générale, remonte à des considérations plus hautes, elle est didactique et de principes (voy. *Reuss*, Gesch. H. Schrift. 1889, p. 112, *Holtzm.* p. 205. 206).

Ce n'est pas tout.

Les deux épîtres sont écrites sur le même plan. La lettre aux Éphésiens, comme la lettre aux Colossiens, est une sorte d'antithèse contre les faux docteurs qui prétendent posséder une science religieuse supérieure et arriver à la sainteté par une voie étrangère à l'évangile. Ils s'appuient sur une théorie transcendante des anges et sur un ascétisme qui doivent les conduire à leur but. Paul oppose à leurs rêveries dogmatiques et à leurs faux principes ascétiques les faits religieux objectifs et les faits moraux subjectifs du christianisme, de sorte que ses deux lettres se composent de deux parties, une instruction religieuse d'abord, puis une instruction morale.

Mais ces deux parties sont plus intimement reliées que dans ses épîtres ordinaires, parce que la partie dogmatique est en réalité une antithèse aux idées dogmatiques des faux docteurs, tout comme la partie morale est une antithèse à leur ascétisme infécond et trompeur ; de sorte que c'est une même conception qui a présidé à la composition des deux lettres et les rapproche l'une de l'autre par un même plan.

Les idées religieuses et les idées morales développées dans les deux épîtres reposent sur une conception du christianisme qui est identique et n'est autre que la pure doctrine paulinienne; mais ce qui rapproche encore singulièrement ces épîtres, c'est que la méthode que Paul suit dans l'une et dans l'autre épître est la même, une méthode essentiellement positive. Comme les erreurs que les faux docteurs cherchent à propager dans l'Église reposent sur des spéculations métaphysiques qui, en réalité, n'ont absolument rien de commun avec les idées chrétiennes et leur sont totalement étrangères, Paul les repousse, non pas en prenant ces systèmes à partie, en les discutant et en s'attachant à en relever les erreurs, — comme dans ses précédentes épîtres, où il s'agissait de l'opposition de la loi et de la foi, — mais en se bornant à rappeler à ses lecteurs l'évangile tel qu'il leur a été prêché. Il oppose la révélation positive, les faits religieux et moraux, connus et expérimentés, à ces rêveries spéculatives étrangères et nouvelles, et comme l'apparition de la lumière suffit pour chasser les ténèbres, cette exposition toute positive doit faire tomber d'elle-même, devant elle, toutes ces erreurs en mettant au grand jour l'anti-christianisme de ces doctrines et de ces principes moraux. Cette méthode, la même dans les deux épîtres, établit nécessairement entre elles un rapport intime et profond.

Toutefois, la nature différente des épîtres se fait sentir. Dans l'épître aux Colossiens, qui est plus individuelle et où la polémique est directe, Paul relève les faits chrétiens que

ces doctrines nouvelles heurtent le plus directement et le plus fortement. A cette spéculation transcendante sur les anges, envisagés comme des puissances cosmiques, par l'intermédiaire desquels l'homme peut s'élever jusqu'à l'Être absolu, il oppose *la dignité souveraine de Christ sur toutes les créatures, sur les anges mêmes, et son œuvre rédemptrice* (Col. 1, 14-23), — et à cette prétendue perfection supérieure obtenue par l'ascétisme, il oppose quelques réflexions polémiques (2, 4. 8. 18-22), mais surtout le fait, expérimenté déjà dans la régénération, de la perfection par la communion de Christ (2, 6. 7. 9-15. 3, 1-7). Dans la circulaire, dite aux Éphésiens, Paul voit les choses de plus haut, avec un horizon plus étendu, et il s'élève dans sa partie dogmatique à des considérations plus générales et plus vastes, la partie morale demeurant au fond la même dans les deux épîtres, parce que les faits chrétiens auxquels Paul en appelle sont nécessairement les mêmes. La polémique n'apparaît point. Si la doctrine des novateurs choque de front la dignité souveraine de Christ et son œuvre rédemptrice, elle étend bien au delà, sur le terrain chrétien, son influence délétère. Elle porte *la perturbation dans l'Église*, en renversant les bases de l'unité et en particulier l'ordre que Christ y a établi pour assurer le progrès religieux des saints (Éph. 4, 1-16. Cf. Col. 3, 4. 15); elle détruit *l'unité religieuse* établie par la foi en Christ entre les deux partis religieux qui divisent l'humanité, le paganisme et le judaïsme, par un retour à la loi que Christ a abolie (Éph. 2, 11-22); elle attaque *le salut gratuit*, en imaginant que l'homme peut arriver à la perfection et au salut par ses efforts et par ses mérites (Éph. 2, 1-10); elle va ainsi jusqu'à porter atteinte *au plan éternel de Dieu* pour le salut des hommes (1, 3-14). Tels sont les hauts principes chrétiens auxquels Paul s'élève dans la circulaire, en les posant nettement devant ses lecteurs, et en y joignant, pour la partie morale, comme dans l'épître aux Colossiens, le

grand fait moral du dépouillement du vieil homme et du revêtement de l'homme nouveau par la régénération en Christ, que ces théories nouvelles ascétiques contredisent.

Il en résulte — et nous le montrerons avec plus d'évidence encore quand nous traiterons des parallèles — que, si l'on compare les deux épîtres au point de vue domatique, on s'aperçoit bien vite que « la matière a été divisée entre les deux épîtres avec une intention positive et d'une manière qui répond bien à la nature spéciale de chaque épître[1], » de sorte que les points dogmatiques développés dans l'épître aux Colossiens ne le sont pas dans l'épître aux Éphésiens, et inversement[2]. De plus, l'épître aux Éphésiens, qui est d'un intérêt général, forme à ce point de vue comme la suite et le complément de l'épître aux Colossiens : celle-ci expose les deux grands faits religieux chrétiens contre lesquels les novateurs vont se heurter directement et qui sont le fondement du christianisme; celle-là, continuant l'instruction, étend son point de vue aux grands faits religieux qui s'y rattachent, en sont le couronnement et que ces fausses doctrines compromettent; elle remonte jusqu'au plan de Dieu. Elles sont évidemment l'œuvre d'un seul et même auteur, de saint Paul, certainement, et l'on comprend bien comment il a désiré que les deux églises voisines, Laodicée et Colosses, qui

[1] *Baur*, p. 455, reconnaît cette intention. Il se demande pourquoi le même auteur a intentionnellement réparti dans deux lettres ce qu'il aurait pu mettre dans une seule, et il répond (p. 456) : « Parce que l'auteur a vraisemblablement pensé que de cette manière ce qui était dit deux fois, dans deux lettres, ferait plus d'impression. » C'est puéril. — *Renan* (p. XXI) : « La ressemblance de cette épître générale avec l'épître aux Colossiens viendrait... de ce que Paul aurait chargé soit Timothée soit Tychique de composer la circulaire en calquant l'épître aux Colossiens et en écartant tout ce qui aurait un caractère topique. » C'est méconnaître la pensée qui a présidé à la composition des deux épîtres.

[2] Ainsi dans l'ép. aux Éphésiens Paul ne mentionne qu'en passant la grandeur de Christ (1, 10. 21. 32) et touche à peine à son œuvre rédemptrice (1, 7).

étaient sans doute le plus fortement travaillées par les faux docteurs, se communiquassent leurs épîtres et reçussent ainsi l'instruction complète[1].

§ 9. Les parallèles.

Bibliographie : *Abr. van Bemmelen,* De epp. P. ad Ephesios et Coloss. inter se collatis. Ludg. Bat. 1803. — *Hœkstra,* Vergelyking v. d. Br. aan de Efeziërs en de Colossers, dans Theologisch Tijdschrift de Leyde, II, 1868. — *Hœnig,* Das Verhæltniss d. Epheserbriefes z. Brief an d. Kolosser, dans Zeitsch. f. wissensch. Theologie, 1872.

Ce rapport que nous avons reconnu entre les deux épîtres doit passer par une dernière épreuve, qu'on peut considérer jusqu'à un certain point comme décisive. Le moment est venu d'aborder la question des parallèles, que nous avons ajournée (voy. Comm. Coloss. Introd. p. 30 et suiv.), et de voir si cette comparaison suivie et serrée des deux épîtres confirmera ou non notre point de vue.

Nous avons vu qu'un certain nombre de docteurs, frappés du grand nombre des passages parallèles qui se rencontrent dans ces deux épîtres, et de parallèles qui vont parfois jusqu'au littéralisme, ont pris ce fait pour point de départ de leurs recherches, et croient ne pouvoir résoudre ce problème autrement qu'en envisageant l'une des épîtres comme l'original et l'autre comme l'imitation ou la copie (Comm. Col. ibid.).

Pour nous, après avoir étudié les épîtres, nous croyons que la solution est ailleurs et toute naturelle.

[1] Contre *Baur* (p. 420), qui s'appuie de *Schneckenburger* (Beitræg. p. 143). *Renan,* XX : « Si l'épître dite aux Éphésiens était l'épître aux Laodicéens mentionnée dans Col. 4, 16, on ne comprendrait pas que saint Paul ordonnât aux deux églises de se prêter mutuellement deux écrits si semblables. » *Holtzmann* (p. 14) : « Quel sens peut avoir l'échange de deux lettres aussi semblables ? »

Les rapports étroits et intimes qui relient ces deux épîtres nous font déjà pressentir que, malgré leurs différences, elles doivent avoir de nombreux points de contact, étant, comme nous l'avons vu, dirigées contre les mêmes doctrines, soutenant la même thèse, poursuivant le même but et procédant par la même méthode. Nous pouvons même d'ores et déjà dire que les *différences* devront se montrer particulièrement dans la partie dogmatique, puisque les deux épitres s'appuient sur des faits religieux différents, quoique se reliant ensemble pour le fond, — et que les *ressemblances* devront se montrer plus abondantes dans la partie parénétique, puisque, dans les deux épîtres, l'exhortation morale s'adresse à une même classe de lecteurs chrétiens, roule sur les mêmes sujets et repose sur le même fait de conscience, la régénération par la foi. Si nous ajoutons que les deux épîtres ont été écrites par le même auteur, qui a son vocabulaire propre, et les a écrites ou dictées pour ainsi dire coup sur coup, pourra-t-on trouver étrange qu'il y ait dans les pensées, soit même dans les expressions, des ressemblances singulières? *Renan* (p. XXI) reconnaît « qu'un homme qui écrit plusieurs lettres à quelques jours d'intervalle et qui est préoccupé d'un certain nombre d'idées fixes, retombe sans s'en apercevoir dans les mêmes expressions. » Ce qui serait surprenant, c'est qu'il en fût autrement, surtout chez un homme qui n'a pas des habitudes littéraires. D'ailleurs l'abondance plus ou moins grande de ces parallèles dépend aussi de la liberté même de l'écrivain. Toutes ces raisons suffisent amplement à nos yeux pour expliquer ces nombreux parallèles[1].

Il est vrai que *Holtzmann* (p. 37) prétend que « si ce

[1] C'est aussi l'opinion de *Néander*, Pfl. p. 402. *Rück*. p. 291. *Harless*, p. XXXIX. *Olsh. Meyer*, p. 23. *Weiss*, p. 483. *Braune*, p. 4. *Hofm.* Col. p. 168. sqq. 173. *Reuss*, Gesch. H. Schrift. 1887, p. 110. *Sabatier*, p. 195, etc. *Grau*, p. 174. *Bleek*, Comm. Éph. p. 190.

« point de vue explique bien des cas, il est fort loin de les « expliquer tous[1]. » Nous n'en sommes point persuadés, et

[1] *Holtzmann* (p. 37) appuie son affirmation de trois exemples. *a)* Il remarque que les expressions qui composent Col. 1, 27, se retrouvent disséminées dans Éph. 1, 9 + 1, 18 + 3, 8. 9 + 3, 16, 17; que dans l'ép. aux Éphésiens ces passages ne se touchent pas directement, l'un donnant une expression, les autres en donnant une autre; mais qu'ils se touchent tous par l'intermédiaire de Col. 1, 27, qui en est comme le centre de ralliement, parce que, par sa teneur, il se rapproche des uns et des autres. Il y a là une *combinaison* qui pose une énigme que notre point de vue ne saurait résoudre. — Tout cela est artificiel, et la *combinaison* est du fait de Holtzmann, non de celui des écrivains. En effet, 1° le passage Col. 1, 27, sert si peu d'intermédiaire, que la pensée qu'il exprime (voy. Comm. h. l.), non seulement diffère de tous ces passages des Éphésiens. considérés séparément ou en bloc, mais encore ne se retrouve nulle part dans l'ép. aux Éphésiens. Ce serait donc purement une affaire de mots. Or 2° faut-il réellement s'étonner que les mêmes mots et les mêmes expressions se retrouvent là où on désigne les mêmes choses? Et 3° faudra-t-il prétendre que Coloss. a fait *exprès* de réunir dans un même passage (dont la pensée ne se retrouve pas ailleurs) tous ces mots disloqués çà et là dans l'ép. aux Éphésiens, — ou que l'auteur des Éphésiens, les ayant trouvés unis dans Col. 1, 27, les a intentionnellement disloqués dans différents passages, à ce point que l'imitateur serait allé jusqu'à copier la même forme d'interrogation (*τίς* ou *τί ἐστιν τὸ* ou *ἡ*)? Une pareille combinaison est purement imaginaire. — *b)* « Tout aussi surprenants sont, soit les variations, soit l'accord des « passages Col. 3, 5 et Éph. 5, 5, où l'on rencontre des mots semblables « ou identiques. La pensée d'une *rencontre fortuite* est exclue, quand on « voit ces versets se terminer tous deux par *διὰ ταῦτα* (Éph. 5, 6), *δι' ἃ* « (Col. 3, 6), *ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας*, et « que, en même temps, Col. 3, 5 parle de la *πλεονεξία ἥτις ἐστὶν εἰδω-* « *λολατρεία* et Éph. 5, 5 du *πλεονέκτης, ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης* » (*Holtzm.* p. 39). — Certainement cela n'est pas *fortuit;* mais cela n'est pas davantage *une copie*, et notre point de vue l'explique fort bien, surtout quand on met les parallèles en présence dans leur entier (voy. plus loin). — *c)* Enfin *Holtzmann* (p. 39) remarque que si l'on ajoute Éph. 4, 2. 3 à Éph. 4, 32, c.-à-d. que si l'on disloque ces deux passages de leur contexte pour les ajouter l'un à l'autre, on retrouve Col. 3, 12. 13; et il pose ce dilemne : « ou l'auteur ad Colossenses, en *copiant* Éph. 4, 32, a « introduit Éph. 4, 2. 3, et combiné ensemble les deux passages, — ou « l'auteur ad Ephesios, en *copiant* Col. 3, 12. 13, a eu soin de couper le « passage en deux, afin de mettre à profit chacune des deux parties « coupées. » — Nullement; le dilemne n'est pas acceptable, car, pour

nous sommes tentés de retourner le reproche à la méthode opposée. Du reste, au point où en est la discussion, il est inutile de s'en tenir à des termes généraux, il faut voir les choses de près et ne pas craindre d'entrer dans les détails; seulement, au lieu de nous borner à rapprocher les uns des autres des passages disloqués, pris çà et là, sans égard au contexte ni à la place qu'ils occupent, ce qui n'est qu'un travail à bâtons rompus, un trompe-l'œil, nous comparerons successivement paragraphe par paragraphe, pour avoir sous les yeux les dissemblances en même temps que les ressemblances. Les deux épîtres se composant d'une partie dogma-

le poser, il faut déjà partir de la supposition qu'il y a eu copie, ce qu'il aurait fallu préalablement démontrer. *Holtzmann* ne retrouve au bout de son dilemne que ce qu'il y a déjà mis lui-même. Ce *parallélisme par addition* est une création artificielle, et le résultat d'un fait très simple et très naturel. Il se rencontre une exhortation au support mutuel, qui est commune aux deux épîtres; seulement, dans Éphésiens, elle se trouve deux fois, dans deux contextes différents qui justifient pleinement sa présence : une première fois (4, 2), à propos de l'Église, pour inviter les chrétiens aux vertus affectueuses qui y entretiennent l'union; puis une seconde fois (4, 32), dans une exhortation morale se rapportant aux relations des hommes entre eux. Dans les deux cas, les termes sont un peu différents et appropriés au contexte. Dans l'ép. aux Colossiens, où il n'est pas parlé de l'Église, cette exhortation à la douceur et au support ne figure qu'une fois (3, 12. 13) dans l'exhortation morale; elle est pour cela même plus développée. Si les expressions sont plus ou moins les mêmes, et l'exhortation appuyée d'une même considération, qui est grave, c'est que c'est le même auteur qui y exprime ses mêmes sentiments. Il y a même une variation (*ὁ ϑεὸς;* Éph. 4, 32. *ὁ Χριστὸς,* Col. 3, 18) dont la valeur, toute formelle, montre que l'auteur suit fort librement sa pensée. Tout cela est nature, non artifice. On peut faire la même observation à propos d'un autre *parallélisme par addition* (Éph. 2, 14. 15. 16 = Col. 1, 20. 21. 22 + 2, 14) où *Holtzm.* (p. 63) reproduit son dilemne et commet la même faute de logique. Dans ce cas, c'est d'autant plus grave que les deux passages parlent de choses différentes et ne sont point parallèles. Nous saisissons l'occasion que nous présentent ces deux exemples pour dire que cette méthode de parallèles formés par des additions de passages disloqués çà et là nous paraît dangereuse et contestable; on risque de prêter aux auteurs des vues qui leur sont étrangères au moyen de combinaisons qui ne leur appartiennent pas.

tique, puis d'une partie parénétique, nous aurons l'avantage de comparer le plan des épîtres dans chacune de ces parties et de voir par les détails si réellement l'une des lettres est, comme on le dit (*Renan*, XVI), le calque ou l'imitation de l'autre. Nous prendrons pour base l'épître aux Éphésiens, la plus longue des deux, celle qui est le plus vivement incriminée.

I. Les deux épîtres s'ouvrent par l'adresse et la salutation.

Éph. I, 1. *Παῦλος, ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, διὰ θελήματος θεοῦ, τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν..... καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·* 2. *Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.*	Col. I, 1. *Παῦλος, ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, διὰ θελήματος θεοῦ, καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός,* 2. *τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ. Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν.*

Ce parallélisme est naturel : c'est en général ainsi que Paul adresse ses lettres et salue. Toutefois il y a quelques différences, dont on ne saurait rendre raison, quand on s'imagine que l'une des lettres est l'original et que l'autre est la copie. On ne peut expliquer le *blanc* de l'épître aux Éphésiens, car il est contraire aux habitudes de Paul; il en est de même de la présence de Τιμόθεος dans l'épître aux Colossiens ou de son absence dans l'épître aux Éphésiens, qui soulève une grande difficulté, — de l'absence de Ἰησοῦ après ἐν Χριστῷ (Col.), — et surtout de celle de *καὶ κυρίου Ἰησ. Χρ.*, qui ne se rencontre que dans 1 Thessaloniciens. Un imitateur qui veut se faire passer pour Paul n'aurait eu garde de dévier ainsi des habitudes de son modèle. Ces divergences ne peuvent provenir que d'un auteur indépendant, partant de Paul lui-même (cont. *Hœnig*, p. 77).

Partie dogmatique.

II. L'épître aux Éphésiens débute par un exposé du plan de Dieu pour le salut des hommes, tel qu'il s'est réalisé ici-bas (Éph. 1, 3-14), et ce paragraphe *n'a point de parallèle* dans l'épître aux Colossiens[1]. Il n'en pouvait point avoir,

[1] On peut remarquer, à ce propos, combien le procédé de *De Wette* (Comm. Éph. p. 91) est singulier. « L'auteur de l'ép. aux Éphésiens, dit-« il, *prenant pour modèle Col. 1*, expose dans les ch. I-III les points « principaux de la doctrine chrétienne du salut, au point de vue pauli-« nien. » — Sans doute; mais comme c'est l'habitude de Paul de commencer ses lettres par la partie dogmatique et d'y rattacher ensuite la partie morale, on ne peut pas dire « qu'il prend pour modèle Col. I. » On le peut d'autant moins que DeWette lui-même ajoute : « Et pour se « donner de l'espace, *s'écartant de son modèle*, il commence par une « action de grâces générale (I, 3-14), comme on n'en a pas d'exemple « dans Paul, mais dans 1 Pier. 1, 3. » — Voilà certes un bien singulier imitateur : *il prend*, dit-on, *pour modèle Col. 1*, et le premier acte qu'il fait c'est de planter là le modèle et de s'en rendre indépendant! Quand DeWette continue en disant : « Que malgré cela l'auteur s'acquitte im-« parfaitement de sa tâche; que deux fois (1, 18. 19. 3, 5. sq.) il y « revient, sans parler de 2, 11. sqq., » nous ne saurions absolument pas souscrire à ce jugement. Paul, en exposant d'entrée le plan de Dieu et ses grâces, pose la base sur laquelle repose tout ce qui suit; il n'y revient pas, et quand on lit 1, 3-14, comme nous le faisons, on peut dire qu'il s'est admirablement acquitté en peu de mots d'une tâche extrêmement difficile. — *Hœnig* (p. 69) prétend que l'ép. aux Éphésiens suit pour ainsi dire pas à pas la marche des idées de l'ép. aux Coloss. L'auteur a beau varier le fond, il y revient toujours. C'est l'idée fondamentale qu'il cherche à établir dans son article, afin de montrer que l'auteur ad Ephesios écrit constamment en ayant, pour ainsi dire, l'ép. aux Col. sous les yeux. Il débute en affirmant que « les deux épp. commencent de la même manière par l'adresse et *par l'action de grâces envers Dieu pour les qualités de ses lecteurs*. Seulement, Colossiens (1, 8) le fait plus simplement, tandis que Éphésiens fonde son action de grâces sur un développement plus étendu (I, 3-14), *pour reprendre* (1, 15) *la suite des idées telle qu'elle est dans les Colossiens.* » D'où il conclut que les Éphésiens suivent évidemment les Colossiens en y ajoutant un *excursus* sur le plan de Dieu. — Il commet déjà la même erreur que nous avons reprochée à *De Wette*. L'ép. aux Éphésiens ne commence pas comme l'ép. aux Coloss.

parce qu'il se lie intimement à la nature circulaire de l'épître aux Éphésiens et à son point de vue universaliste, tandis que l'épître aux Colossiens, par sa nature individuelle et par son point de vue particulier, spécial, ne s'y prête pas. *Mayerhoff* (p. 75) reconnaît que cette absence de parallélisme dans Colossiens tient à la nature propre des épîtres. Il en résulte qu'il est également impossible de prétendre que l'épître aux Éphésiens est une amplification de l'épître aux Colossiens, — ou que l'épître aux Colossiens, qui n'a pas de passage parallèle, est un extrait de l'épître aux Éphésiens. Quant à l'idée de copie, on ne saurait où la placer ici. Bien plus, ce paragraphe touche aux points les plus délicats et les plus difficiles de la dogmatique de Paul, et il est tellement conforme à l'enseignement de l'apôtre, qu'il est parfaitement inutile de prétendre qu'il est dû à un imitateur, quelque habile qu'on le suppose. C'est du Paul tout pur. Toutefois on a rapproché quelques détails, pris çà et là dans l'épître aux Colossiens et disloqués de leur contexte. Examinons-les.

Éph. 1, 3.	. . . .
4. *ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ (θεῷ) πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ (θεοῦ).*	[Col. 1, 22. *νυνὶ δὲ ἀποκατηλλαξεν... παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ (θεοῦ).*]
5. 6.	. . . .
7. *(τῷ ἠγαπημένῳ) ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἀφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ.*	Col. 1, 14. *(τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.*
8. 9.	. . . .

par l'action de grâces envers Dieu pour les qualités de ses lecteurs, puisque cette action de grâces se trouve seulement au v. 15, et que le passage v. 1-14 est complètement étranger à l'ép. aux Colossiens et sans parallèle. On ne peut donc pas dire, comme *Hœnig*, que l'auteur *reprend* au v. 15 la suite des idées telle qu'elle est dans les Colossiens. Il suit dès l'entrée une marche différente.

10. εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.	[Col. 1, 20. εὐδόκησε... δι' αὐτοῦ (Χριστοῦ) ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν (θεὸν)... εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.]
11. 12. 13. 14.	. . . .

Une question se présente. Comment se fait-il que ce paragraphe, qui n'a pas de parallèle dans l'épître aux Colossiens, renferme intérieurement certains détails qu'on retrouve dans cette épître, en particulier une pensée identique pour le fond et pour la forme (Col. 1, 14)? Est-ce purement accidentel? S'il ne s'agissait que d'un ou deux mots, on pourrait le croire; mais l'idée et l'expression sont les mêmes; d'ailleurs ce phénomène se reproduit trop souvent pour qu'on puisse penser que ce n'est qu'une simple rencontre, un pur accident. — Est-ce calcul? L'auteur est un imitateur, qui connaît l'épître authentique, il l'a même sous les yeux, et afin de faire passer son écrit pour l'œuvre de l'apôtre, il a soin d'y insérer des idées empruntées çà et là à l'original. Pour masquer sa ruse, il y change souvent quelque chose par addition, par suppression ou autrement. Mais nous autres critiques, nous ne nous y laissons pas prendre, cela sent trop évidemment l'emprunt et même la copie. Ainsi dans notre paragraphe, par exemple, Éph. 1, 7, est tellement identique, malgré quelques modifications, à Col. 1, 14, qu'on y reconnaît immédiatement une copie. — Eh bien! cette explication nous paraît souverainement invraisemblable. Ce paragraphe sur le plan de Dieu renferme des pensées si justes, si pauliniennes, et un contexte si bien lié et suivi, que la conjecture que l'auteur a emprunté cette idée à l'épître aux Colossiens et l'a insérée en la copiant est, à nos yeux, un *monstrum*. Cet imitateur, qu'on nous dit habile, qui a tant d'intérêt à se dissimuler derrière l'apôtre, ne craint pas de se dévoiler en se faisant copiste! Voilà, s'il

en fût, une création imaginaire. Écrire une lettre tout entière comme l'épître aux Éphésiens ou comme celle aux Colossiens (car on peut prendre l'une quelconque de ces alternatives), dans de telles conditions et avec une pareille méthode, c'est chose irréalisable. Non, on n'a pas affaire à un faussaire, mais à un honnête homme. Ces rapports de détail tiennent tout simplement à ce que l'auteur des deux épîtres est le même personnage, qui, écrivant coup sur coup une lettre circulaire et une lettre individuelle sur le même sujet, est appelé à reproduire ses mêmes pensées et retombe dans les mêmes expressions quand il a à dire les mêmes choses. Ce n'est pas un littérateur consommé, bien s'en faut. Ce qui se passe ici en est la preuve.

Ainsi dans Éph. 1, 4, il parle du but de *notre élection*, et dans Col. 2, 22, du but de *notre réconciliation avec Dieu* : deux choses fort différentes et nullement parallèles (cont. *Mayerh.* p. 85, *DeW.* Einl. p. 286, *Holtzmann*, p. 47). Comme ces deux buts sont également « *notre sainteté devant Dieu,* » nous ne savons rien voir de surprenant à ce qu'il se serve des mêmes mots (ἁγίους καὶ ἀμώμους) pour le dire. Ne dit-il pas de même Éph. 5, 27 : ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος, pour exprimer la même pensée à l'égard de l'Église? Est-il pour cela un copiste? S'il ajoute, Col. 1, 22, ἀνεγκλήτους, c'est qu'il tient à accentuer fortement l'idée : ce qui est la manière de Paul (voy. Col. Introduction, p. 85). Mais ce qu'on peut remarquer, c'est que ces deux buts sont singulièrement justes, concordants et attestent un même fond dogmatique dans l'une et dans l'autre épître.

Dans Éph. 1, 10 et Col. 1, 20, nous trouvons deux pensées différentes, mais voisines, comme les verbes ἀνακεφαλαιώσασθαι et ἀποκαταλλάξαι, qui expriment l'idée essentielle, le font bien voir. La première exprime *le fond* même de l'économie chrétienne, « tout résumer en Christ; » la seconde indique *le moyen*, « tout réconcilier avec Dieu en

Christ : » deux idées différentes, mais concordantes, qui attestent un même fond dogmatique dans l'auteur des deux épîtres. Cela ne constitue pas à proprement parler un parallèle, puisque les idées et les expressions sont différentes (cont. *Mayerh.*, p. 84, *DeW.*, *Holtzm.*). Si τὰ πάντα est expliqué dans les deux cas par τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ce n'est ni fortuit, ni imité, ni copié, c'est le fond même des choses.

Éph. 1, 7 et Col. 1, 14 présentent réellement un détail parallèle, mais dans un contexte différent. C'est la même pensée, celle du *pardon des péchés* que le chrétien trouve en Christ, l'idée fondamentale du christianisme (comp. Col. 2, 13 : χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα. 3, 13. Éph. 4, 32) exprimée dans les mêmes termes. Nous en concluons que c'est le même auteur qui a écrit, en ayant, pour ainsi dire, encore dans l'oreille la phrase caractéristique dont il s'est servi précédemment. Nous ne voyons pas pourquoi il faudrait admettre qu'il y a ici une relation d'original à copie (cont. *Mayerhoff*, p. 79, *Hœnig*, p. 78, *Holtzm.* p. 48). Nous le voyons d'autant moins qu'il y a une diversité exprimée par διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, qui ne s'explique que par le contexte, non par l'intention d'amplifier ou d'abréger, partant de contrefaire. Dans Éph. 1, 7, Paul énonce le moyen, διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, parce que cet énoncé sert à relever la grandeur de la grâce et à la rendre plus touchante, comme l'indique le κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ qui suit ; tandis que dans Col. 1, 14, l'énoncé seul du fait de l'ἀπολύτρωσις suffit, attendu qu'il n'est mentionné là qu'afin de bien indiquer le grand fait qui est à la base de la grandeur de Christ et pour déterminer le point de vue (voy. Comm.). L'auteur, bien loin de se laisser aller à aucune préoccupation littéraire, suit donc librement sa pensée, soit dans l'épître aux Éphésiens, soit dans l'épître aux Colossiens. Bien loin d'être surpris de ces rapprochements de détail dans un sujet aussi vaste et aussi grave

que celui qui fait l'objet de ce paragraphe, on peut s'étonner qu'il n'y en ait pas davantage, par exemple qu'on ne retrouve rien dans l'épître aux Colossiens qui corresponde à Éph. 1, 13 sur le don du Saint-Esprit (comp. Éph. 4, 30). Comment un imitateur, animé des intentions que l'on sait, aurait-il laissé une pareille lacune?

III. Après cette exposition du plan de Dieu, Paul se rapproche de ses lecteurs. Il leur annonce qu'ayant ouï parler de leur foi et de leur charité, il en bénit Dieu et ne cesse de le prier, afin qu'il leur donne un esprit de sagesse et de révélation, pour bien connaître quelle est l'espérance attachée à leur vocation et la richesse de son héritage (Éph. 1, 15-18).

Ce paragraphe trouve son parallèle dans le début de l'épître aux Colossiens (1, 3-11). L'existence d'un semblable parallèle n'a rien de surprenant, il est dans les habitudes épistolaires de Paul. L'apôtre entre volontiers en matière, dans ses lettres, par quelques mots d'éloge à ses lecteurs (Rom. Phil. 1. 2 Thess. Philém.), à moins que des circonstances particulières ne l'en empêchent (1. 2 Cor. Gal.).

Éph. 1, 15. *Διὰ τοῦτο κἀγώ, ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ, καὶ τὴν ἀγάπην εἰς πάντας τοὺς ἁγίους,*	Col. 1, 3. *Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι* (v. 4) *ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς παντας τοὺς ἁγίους.*
. . . .	[v. 5. 6. 7. 8.]
16. *οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν, μνείαν ὑμῶν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου* 17. *ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ,*	9. *διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν, οὐ πανόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ...* [1].

[1] *Hænig* (p. 69) dit que dans l'ép. aux Colossiens « *le souhait des progrès de ses lecteurs dans la vie chrétienne* » se relie *immédiatement* à

18. *πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν; εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, καὶ τίς ὁ πλοῦτος τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις.*	. . . .

Dans l'une et dans l'autre épître, Paul rend grâces à Dieu de *la foi* et de *la charité* de ses lecteurs, parce que les églises auxquelles il écrit sont à cet égard dans une position analogue, et s'il demande à Dieu pour eux *un esprit de sagesse et d'intelligence*, c'est qu'ils en ont également besoin pour bien discerner la vérité chrétienne et ne pas se laisser séduire par les faux docteurs. Cela est conforme à la situation, mais ici déjà s'accentue la différence. Si Paul leur souhaite également *un esprit de sagesse et d'intelligence* pour ne pas se laisser séduire par les faux docteurs, c'est, pour les Colossiens, afin d'avoir « *une exacte connaissance de la volonté de Dieu, de manière à se conduire d'une manière digne du Seigneur,* » par opposition, comme on le voit plus tard, à une prétendue sainteté ascétique, qui n'est pas évangélique, — tandis que, pour les Éphésiens, c'est d'une manière plus générale, « *afin de comprendre bien la grandeur de l'espérance à laquelle ils ont été appelés et surtout la puissance de Dieu* » qui les y fait parvenir. Cette différence répond bien à la nature des deux lettres : l'épître aux Colossiens plus directement polémique et pratique, l'épître aux Éphésiens plus générale et de principe. Si l'on compare ces deux débuts au point de vue des ressemblances

l'action de grâces. Nullement. Ce qui s'y relie immédiatement, c'est (comme dans Éph. 1, 17) le souhait qu'*ils aient la parfaite connaissance de la volonté de Dieu avec toute sagesse et intelligence spirituelle* (Col. 1, 9), — puis vient la différence, savoir *le but* pour lequel Paul forme ce souhait pour les Colossiens et pour les Éphésiens. L'épître aux Éphésiens est tout aussi originale que l'épître aux Colossiens.

et des dissemblances, il est facile de voir qu'on n'est point en face d'un original et d'une copie, quelle que soit la lettre qu'on prenne pour point de départ; mais que chaque auteur développe librement sa pensée[1]. Cela apparaît avec plus d'évidence encore, quand on remarque que l'épître aux Colossiens renferme (ỹ. 5. 6. 7. 8) des réflexions qui sont parfaitement en place dans une épître adressée à l'église de Colosses, mais qui seraient déplacées dans une circulaire, tout spécialement ce qui est dit d'Épaphras. La présence comme l'absence de ce développement témoigne, non d'amplification ou d'extrait, mais de l'originalité de chaque épître.

IV. Après ce début, la pensée prend un cours différent dans les deux épîtres, aussi bien pour la forme que pour le fond (cont. *Hœnig*, p. 71). L'auteur de l'épître aux Colossiens passe à un fait qui le conduit directement à son développement relatif à la grandeur de Christ (1, 12-14); tandis que l'auteur de l'épître aux Éphésiens prend une autre marche, comme le ỹ. 18 le laisse attendre. Il étend le but de la prière qu'il adresse à Dieu à un objet essentiel, savoir de bien connaître « *la puissance de Dieu envers nous qui avons foi,* à la juger par la manière dont elle s'est déployée en Christ. » Il rappelle d'abord ce que cette puissance a fait pour Christ : Dieu l'a ressuscité, l'a fait asseoir à sa droite, au-dessus de tous les anges, — et l'a donné pour chef suprême à l'Église, qui est son corps. Puis plus loin il passe à ce qu'elle a fait de même pour les chrétiens (*καὶ ὑμᾶς*... 2, 1).

Ce paragraphe (1, 19-23) *n'a pas de parallèle dans l'épître aux Colossiens,* et les rapprochements de détail qu'on a pensé faire sont plus apparents que réels.

[1] *Διὰ τοῦτο κἀγὼ,* Éph. 1, 15, et *διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς,* Col. 1, 9, n'ont rien à faire ensemble, étant dans des contextes différents. Voy. Comm. hh. 11 (cont. *Hœnig*, p. 77, *Holtzm.* p. 57).



Éph. 1, 19. *καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ,*

20. *ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις,*

21. *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι,*

22. *καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ* (v. 23) *ἥτις ἐστι τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.*

[Col. 2, 12. *συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν.*]

[Col. 1, 16. *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ... εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι.*]

[Col. 1, 18. *καὶ αὐτός ἐστι ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας.*]

[Col. 1, 19. *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.*]

Cette description de la puissance que Dieu a déployée en Christ dans son exaltation n'a pas — nous le répétons — de parallèle dans l'épître aux Colossiens[1]. Pourtant ne dirait-on pas, en jetant les yeux sur ce tableau, que c'est le contraire qui est vrai? Nous assistons ici à un *déchiquetage* des épîtres aussi curieux qu'instructif. On saisit chaque idée particulière dont se compose le paragraphe tout entier, et il suffit qu'on la retrouve dans l'autre épître, entière ou à moitié, avec n'importe quel contexte, pour prétendre qu'il y a là un parallèle. L'illusion est faite. On dirait vraiment que

[1] Cette description est en même temps une manière de mettre en relief la grandeur souveraine de Christ. Nous en trouvons de même une description dans Col. 1, 15-20, de sorte que si l'on voulait établir une comparaison véritable, il faudrait mettre en présence Éph. 1, 19-22 avec Col. 1, 15-20. Mais comme ces descriptions sont faites à des points de vue tout différents, ce qui atteste la liberté de pensée des auteurs, on ne peut pas établir entre ces passages un parallélisme. On a dû se contenter d'en arracher quelques lambeaux, que nous voyons figurer dans ce tableau.

cette description, chez l'auteur de l'épître aux Éphésiens, n'est que le produit d'idées isolées, ramassées çà et là dans l'épître aux Colossiens[1].

Si nous considérons Éph. 1, 19 et Col. 2, 12, nous trouvons que l'idée commune est dans un contexte absolument différent, et si bien tenue dans ce contexte que nous ne saurions voir entre ces passages aucun rapport littéraire. Il y est parlé sans doute de « la puissance de Dieu qui a ressuscité Christ des morts, » mais ces mots ne suffisent pas à établir un parallélisme entre ces passages, pas plus qu'ils ne suffiraient à l'établir avec Rom. 4, 24 (τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν... ἐκ νεκρῶν), qui a aussi un contexte différent[2].

Éph. 1, 21 et Col. 1, 16 rappellent tous deux la grandeur souveraine de Christ, mais la pensée qui sert de fondement et donne à chaque passage son caractère propre est tout autre. L'idée saillante et essentielle dans Col. 1, 16, c'est ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, qui entraîne après elle l'énumération des puissances célestes. Cette idée est absolument inconnue à

[1] Nous parlons dans l'alternative que l'auteur de l'ép. aux Éphésiens aurait imité ou copié l'épître aux Colossiens. Si nous partions de l'autre alternative, il faudrait admettre que l'auteur de l'épître aux Colossiens a déchiqueté le passage des Éphésiens pour s'emparer de chacune des idées, les isoler et les disperser çà et là dans d'autres contextes. On n'y gagnerait rien.

[2] Contre *Mayerhoff*, p. 89. *Holtzm.* p. 65. — *De Wette,* Einl. p. 287, n'a pas fait ce rapprochement. *Mayerhoff* prétend que « dans l'un et dans l'autre passage, c'est la même liaison d'idées, la foi rapportée à la puissance de Dieu, et cette puissance appuyée par le même exemple, la résurrection de Christ. » Il y a là, selon nous, une erreur. Ni dans l'un, ni dans l'autre passage, la foi n'est rapportée à la puissance de Dieu, parce que, dans Éph., *τοὺς πιστεύοντας* ne se lie pas à *κατὰ ἐνεργειαν,* etc. (voy. Comm. h. l.) et que, dans Col., *διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τ. θεοῦ* signifie « par la foi *en* la puissance de Dieu, » et non « par la foi *qui vient* de la puissance de Dieu » (voy. Comm. h. l.). Ce qu'il y a de curieux, c'est que *Mayerhoff* reconnaît que la ressemblance s'expliquerait, si les deux lettres avaient été écrites par le même auteur; mais qu'il y a tant de choses qui prouvent le contraire, que cet accord doit être le résultat de la réflexion (!).

l'épître aux Éphésiens, et ce n'est pas l'énumération des puissances célestes, ce lambeau du passage, qui peut constituer ici un parallèle (cont. *De W.* Einl. p. 287. Comm. Éph. p. 89, *Holtzmann*).

Éph. 1, 22 et Col. 1, 18 renferment tous deux l'idée que « Christ est la tête de l'Église, qui est son corps, » et c'est en effet l'enseignement de Paul. On le retrouve encore Éph. 4, 15. 5, 23. Cf. 1 Cor. 12, 27. Il n'y a pas réellement là de parallélisme, car Col. 1, 18 n'est qu'un lambeau de la pensée exprimée dans Éph. 1, 22, puisque l'idée essentielle (ἔδωκε) est absente. On ne la trouve même pas dans l'épître aux Colossiens. Aura-t-on jamais l'idée que πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ fonde un rapport littéraire entre l'épître aux Éphésiens et l'épître aux Colossiens (Cf. 1 Cor. 15, 29), parce que cette même citation s'y retrouve textuellement (cont. *Mayerhoff*, p. 79, *De W.* Einl. p. 287, *Holtzm.* p. 26)?

Quant à Col. 1, 19, qu'on compare à la finale de Éph. 1, 23 (*Mayerhoff*, p. 80, *De W.* Einl. p. 287. Comm. Col., p. 29, *Holtzmann*, p. 26), c'est un comble. Ces passages n'ont rien de commun, puisque dans Colossiens l'expression de πλήρωμα est appliquée à Christ, tandis que dans Éphésiens elle qualifie l'Église.

L'examen auquel nous venons de nous livrer nous montre combien on doit se tenir en garde contre ces prétendus parallèles provenant de passages disloqués et pris çà et là dans ces épîtres. Ils ne sont souvent qu'un trompe-l'œil. La conclusion qui, seule, nous semble licite, c'est qu'il y a dans les deux épîtres des enseignements et des pensées qui sont les mêmes, que l'auteur énonce, quand il y est amené par son développement, en toute liberté et indépendance, et qu'il n'y a en réalité entre ces passages aucun rapport littéraire, ni imitation ni copie. L'auteur des deux lettres doit être le même personnage.

V. Paul, poursuivant sa pensée, expose comment cette

puissance de Dieu, qui s'est manifestée si merveilleusement en Christ mort, s'est déployée de même chez les païens-chrétiens. *Eux aussi*, ils étaient morts, la puissance de la miséricorde et de l'amour de Dieu les a ressuscités et sa grâce les a sauvés (Éph. 2, 1-10)[1].

Ce paragraphe sur le salut par la foi *n'a pas de parallèle dans l'épître aux Colossiens*. Seulement, comme Paul parle aussi dans l'épître aux Colossiens de l'état d'immoralité des païens et de leur conversion sous la même figure d'une mort et d'une résurrection spirituelle, on a rapproché ce détail (*Mayerhoff*, p. 88, *DeW*. Einl. p. 287, *Holtzm*. p. 65. 66).

Éph. 2, 1. *καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτιαῖς.* 2. *ἐν αἷς ποτὲ περιεπατήσατε...*	Col. 2, 13. *καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν, συνεζωοποίησεν σὺν αὐτῷ (Χριστῷ) χαρισάμενος...*[2].
3. 4.	. . . .
5. *καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ (χάριτί ἐστε σεσωσμένοι.)*	
6. 7. 8. 9. 10.	. . . .

Nous sommes ici en présence d'un détail vraiment parallèle; c'est, sauf de légères variations, la même phraséologie et la même pensée revêtue de la même figure. Qu'en devons-

[1] On se demande comment *Hœnig* (p. 71) peut dire qu'il n'y a pas unité dans les pensées avec ce qui précède (voy. *καὶ ὑμᾶς,* Comm. h. l. cont. *Hœnig*, p. 79) et que Col. 1, 20-22 se trouve être le thème qui est développé dans Éph. 2. C'est de la pure fantaisie.

[2] *DeW*. Einl. p. 287, *Holtzm*. p. 65. 66, rapprochent encore Col. 1, 21 de Éph. 2, 1. A tort, car la pensée est différente, ainsi que le texte. Éph. 2, 1 traite de la conversion, tandis que Col. 1, 21 traite de la réconciliation avec Dieu. *Holtzmann*, p. 69, va même jusqu'à mettre en parallèle Col. 1, 21 et Éph. 2, 1-16, ce qui est fort bizarre, car, dans Col. 1, 21, il est parlé de l'inimitié et de la réconciliation des pécheurs avec Dieu; tandis que dans Éph. 2, de 11-16, il s'agit de l'inimitié et de la réconciliation des païens et des Juifs : ce qui est tout autre chose.

nous conclure? Comment expliquer ce fait? — Faut-il dire qu'il y a là un rapport littéraire évident; que l'un des auteurs a écrit sa lettre en ayant l'autre lettre sous les yeux et a copié, copié jusqu'à la forme (*καὶ ὑμᾶς ὄντας... συνεζωοποίησε*) inclusivement[1]? Le faussaire a dépassé le but, il se trahit en devenant copiste. Nous ne le pensons pas : ce cas est tout à fait analogue à celui de Éph. 1, 7 et Col. 1, 14 et s'explique de même.

Remarquons d'abord que cette manière de parler de la conversion appartient si bien à Paul, qu'on aurait quelque peine à la comprendre si l'on ne connaissait l'explication qu'il donne tout au long dans Rom: 6, 3-11 (voy. Comm. Col. 2, 12 et Comm. Éph. 2, 5). Nous sommes donc certainement en présence d'une parole de Paul. De plus, le contexte de chaque passage dans son épître est excellent, tout naturel; il faut donc admettre que l'auteur se meut librement dans sa pensée, soit dans l'une, soit dans l'autre épître[2] : les petites variations du texte non calculées en témoignent encore. Quant à la forme identique de l'expression, elle est forcée : lorsqu'on dit *συνεζωοποίησε*, il faut bien dire auparavant qu'il s'agit de morts, de sorte que le régime *ὑμᾶς* doit être jeté en avant pour faire figurer *ὄντας νεκρούς*, etc. (de même Col. 1, 21). Puisque Paul est certainement l'auteur d'un des textes, nous ne voyons pas pourquoi il ne serait pas l'auteur de l'autre. Appelé à signaler le même fait dans des lettres écrites à peu d'intervalle l'une de l'autre, il l'expose dans les mêmes termes au moyen d'une figure qui rend d'une manière expressive le fond de sa pensée.

[1] *Mayerhoff*, *De W.*, *Holtzmann*. Mais, suivant *Mayerhoff*, le copiste c'est l'auteur ad Colossenses, et, d'après *De W.*, *Holtzmann*, c'est l'auteur ad Ephesios.

[2] Le *καὶ* dans *καὶ ὑμᾶς* (Éph. 2, 1) n'est point fort embarrassant, et l'anacolouthe se comprend facilement (voy. Comm. Éph. h. l. cont. *Holtzm.* p. 66).

VI. De là, Paul passe à la mention de la réconciliation sur le terrain chrétien des deux tendances religieuses opposées et ennemies, la réconciliation des païens et des Juifs (Éph. 2, 11-22).

Ce paragraphe *n'a pas de parallèle dans l'épître aux Colossiens,* et les rapprochements de détail qu'on a voulu faire sont en général inadmissibles (cont. *Mayerhoff,* p. 84. 89, *DeW.* Comm. p. 89, *Holtzm.* p. 60).

Éph. 2, 11.	. . . .
12. *ὅτι ἦτε ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ.*	[Col. 1, 21. *καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δέ...*]
13. 14.	. . . .
15. ... *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας...*	[Col. 2. 14. *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασι... καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.*]
16. *καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ.*	[Col. 1, 20. *καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ.*]

On met ici en parallèle Éph. 2, 12, où Paul parle des Gentils, étrangers à la bourgeoisie d'Israël, avec Col. 1, 21, où il parle des païens-chrétiens, « qui étaient autrefois étrangers (à Dieu) et ses ennemis par leurs sentiments et par leurs mauvaises œuvres, » ce qui n'a aucun rapport. Il ne suffit pas de la présence d'un même mot ἀπηλλοτριωμένος pour déterminer un parallèle. — On a commis une méprise semblable pour Éph. 2, 16, où il s'agit de la réconciliation des païens et des Juifs entre eux, avec Col. 1, 20, où il s'agit de la réconciliation des païens pécheurs avec Dieu : ce qui est tout autre chose[1]. — Le rapprochement de Éph. 2, 15 et Col.

[1] *Hœnig* (p. 81) reconnaît le fait. Néanmoins l'auteur ad Ephesios se

2, 14 renferme seul une idée commune, celle de « *l'abrogation de la loi;* » mais on ne peut pas dire que ces passages soient parallèles, d'abord parce que cette idée s'applique à des sujets tout différents : dans Éph. 12, 5 elle est présentée comme le moyen de *réconciliation des païens et des Juifs;* tandis que dans Col. 2, 15 c'est le moyen de *réconciliation des pécheurs avec Dieu,* qui a aboli la loi pour y substituer la grâce : idée essentielle à la doctrine de Paul (comp. Rom. 7, 1-6), — ensuite parce que cette idée est exprimée dans les deux passages avec une phraséologie toute différente; elle revêt en particulier dans Colossiens un ton et une vivacité de figure qui montrent avec quelle liberté et quelle indépendance l'auteur exprime ses pensées (cont. *Holtzm.* p. 63. 64). *Mayerhoff* (p. 90) convient même que « si Paul était « l'auteur de l'épître aux Colossiens comme il est l'auteur « de l'épître aux Éphésiens, cette concordance n'éveillerait « aucun scrupule[1]. »

VII. Paul entre ensuite dans quelques détails sur sa vocation apostolique, pour dire aux églises qu'il vise dans sa circulaire qu'il parle *avec pleine connaissance* et *avec l'autorité* que lui donne le choix que Dieu a fait de lui pour apôtre des Gentils (Éph. 3, 1-12).

Ce paragraphe a un parallèle dans Col. 1, 24—2, 3, où Paul parle de ses souffrances pour l'Église, de l'apos-

trouve encore dans la dépendance de l'épître aux Colossiens, parce qu'il emploie les mêmes mots (*ἐχθρά, ἀποκαταλλάσσειν, εἰρήνη*) dans les passages où il s'agit de la réconciliation des pécheurs avec Dieu (Col. 1, 20. 21. Rom. 5, 10). — En vérité, c'est un comble. Hœnig connaît-il d'autres mots que *ἐχθρά, ἀποκαταλλάσσειν* et *εἰρήνη* pour dire inimitié, réconcilier et paix?

[1] Il y a ici une particularité qui est bonne à noter. D'une part le contraste entre ces deux passages bannit la pensée de tout rapport littéraire; d'autre part on trouve, dans chacun d'eux, l'emploi du mot *δόγματα,* qui est trop inusité et trop caractéristique pour être purement accidentel. Sa présence nous montre que l'auteur des épîtres doit être le même personnage. Ainsi nous revenons toujours à saint Paul.

tolat que Dieu lui a confié en vue des Gentils, et de son travail.

Ces explications sur son apostolat sont bien naturelles. Paul, s'adressant dans les deux épîtres à des églises qui peuvent avoir entendu parler de lui, mais qu'il n'a ni fondées ni visitées, devait décliner ouvertement son autorité et son droit d'apôtre des Gentils (de même Rom. 1, 5. 6. 15, 15. 16). Ce parallélisme qui relie ces deux lettres entre elles n'a donc rien de surprenant. Du reste, il est introduit fort naturellement dans chacune d'elles par le contexte (voy. *Holtzm.* p. 36). Si l'on met les deux paragraphes en présence, on constate que le développement est plus étendu dans l'épître aux Éphésiens, ce qui est fort convenable à une épître circulaire, parce que Paul y parle de *la révélation* qui lui a été faite du plan de Dieu comme aux autres apôtres (3, 3-6), et non pas seulement, comme dans l'épître aux Colossiens, du *mandat apostolique* qui lui a été confié en vue des païens; et il est facile de voir que les deux rédactions, quoique parentes par les expressions, sont complètement indépendantes, sans que rien, de près ni de loin, ne sente l'amplification, l'extrait ou la copie (cont. *Mayerhoff*, p. 86. *DeW.* Comm. Éph. p. 89).

VIII. Après avoir parlé de sa vocation d'apôtre des Gentils, Paul, dans le sentiment de la grandeur de sa charge, éprouve le besoin de prier Dieu pour ses lecteurs, avant de leur adresser ses exhortations (Éph. 3, 13-21). Ce paragraphe *n'a point de parallèle dans l'épître aux Colossiens*.

Si nous jetons maintenant un coup d'œil rétrospectif sur le chemin parcouru, nous pouvons dire qu'il résulte clairement de l'examen auquel nous venons de nous livrer que la partie dogmatique proprement dite de l'épître aux Éphésiens est fondamentalement différente de celle de l'épître aux Colossiens et sans développement parallèle. *Mayerhoff*

(p. 72) avoue « qu'il ne peut méconnaître dans la partie dogmatique la différence qui existe dans les pensées et dans l'ordre suivi. » Les faits religieux chrétiens sur lesquels l'auteur s'appuie sont autres que ceux qu'il met en relief dans l'épître aux Colossiens, où il ne relève que deux grands faits, la suprématie de Christ sur tous les êtres de la création et sur l'Église, ainsi que son œuvre rédemptrice (Col. 1, 14-23). Cette observation est capitale dans la comparaison des deux épîtres ; elle montre que nous avons devant nous deux compositions indépendantes l'une de l'autre et qu'il faut se mettre en contradiction avec l'évidence pour prétendre, comme *Mayerhoff*, que l'épître aux Colossiens n'est qu'un extrait de l'épître aux Éphésiens, — ou, comme *De Wette*, que l'épître aux Éphésiens a été écrite en prenant pour base l'épître aux Colossiens (Comm. Éph. p. 89), dont elle n'est qu'une amplification verbeuse (Einl. p. 286), — ou, comme *Renan*, XVI, que l'une des lettres est l'original et que l'autre n'est qu'une imitation ou un calque de la première.

Ce n'est pas tout. Cette diversité fondamentale dans l'argumentation dogmatique de ces deux lettres, qui visent au fond les mêmes doctrines qu'on cherche à introduire dans l'Église, et les veut combattre par l'exposition positive des faits religieux chrétiens, ne saurait être quelque chose de fortuit ou d'accidentel, c'est intentionnel, voulu. L'auteur a divisé sa matière et fait un choix. Pour l'épître aux Colossiens, qui est positivement polémique et adressée à une église où le mal est plus évident, l'auteur a choisi les faits chrétiens qui sont le plus directement opposés et que ces doctrines étrangères heurtent le plus positivement (la suprématie de Christ sur tous les êtres, même les anges, et son œuvre rédemptrice), et il a réservé pour sa circulaire les autres faits religieux chrétiens, qui, sans être aussi directement et positivement contraires, ne lui sont pas moins oppo-

sés. Tout cela est fort judicieusement pensé. La matière des deux épîtres, dans la partie dogmatique, n'étant point la même (cont. *Baur*, p. 419), il est inadmissible jusqu'ici que l'une des épîtres ait été écrite en ayant l'autre sous les yeux, et nous voilà bien loin de toutes ces habiletés que soupçonnent tant de critiques qui ne voient ici que l'œuvre de quelque faussaire[1].

Cette diversité essentielle, fondamentale, exclut-elle des rapprochements de détail, pris çà et là dans les lettres? Nullement. Pense-t-on que les grands faits religieux relevés dans l'épître aux Éphésiens, comme le plan de Dieu, la puissance de Dieu déployée en Christ, et, dans la conversion des pécheurs païens, le salut par la foi, la réconciliation des païens et des Juifs sur le terrain de la foi n'impliquent pas l'œuvre de la rédemption et la grandeur suprême de Christ? Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si l'on trouve des concordances, des idées et même des expressions identiques. Il n'y a là absolument rien de cherché ni d'intentionnel; c'est assez naturel au fond. Cela tient à ce que les deux lettres ont été conçues par un même auteur, dont elles expriment les sentiments, qu'elles traitent du même sujet, ont le même but et ont été dictées coup sur coup : cela suffit bien pour tout expliquer. D'ailleurs on peut remarquer que, dans cette première partie dogmatique, ces parallèles ne portent presque pas sur le dogme, et qu'on ne les trouve guère que dans les deux paragraphes non dogmatiques (Éph. 1, 15-18. 3, 1-12), qui ont leur parallèle naturel dans l'épître aux Colossiens.

Partie parénétique.

Le phénomène des parallèles s'accentue nécessairement,

[1] L'épître aux Éphésiens se trouve présenter un complément d'instruction à l'ép. aux Colossiens et l'on comprend très bien pourquoi Paul tient à ce qu'elle soit aussi lue à Colosses.

quand nous passons aux exhortations. La raison en est simple. Les exhortations morales s'appuient sur un fait fondamental, résultat des faits religieux saisis par la foi, fait unique, le même pour tous les lecteurs, savoir la régénération. En conséquence, le fondement étant le même, il n'y a plus qu'une diversité de points de vue. D'autre part, comme les lecteurs à qui Paul s'adresse dans l'une et dans l'autre épître sont tous des ethnico-chrétiens, c'est-à-dire des hommes dans une position semblable au point de vue moral, soit pour le passé, soit pour le présent, cette partie d'application morale doit nécessairement renfermer de nombreux rapprochements de détail et des réminiscences. Il y aurait lieu d'être surpris qu'il en fût autrement. Néanmoins cela n'empêchera pas de distinguer si nous sommes en présence d'un auteur qui développe librement ses pensées ou d'un plagiaire. Entrons donc dans cette seconde partie de l'épître.

I. Une fois sa prière terminée, Paul en vient aux exhortations. Il invite tout d'abord ses lecteurs aux vertus qui entretiennent l'union parmi les chrétiens et passe à un développement assez long sur l'unité dans l'Église (IV, 1-16).

Ce paragraphe, fort original et l'un des plus importants de l'épître, *n'a point de parallèle dans l'épître aux Colossiens;* toutefois on a fait quelques rapprochements de détail.

Éph. 4, 1. *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς... ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε,*	[Col. 1, 10.]
2. *μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραότητος, μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ,*	[Col. 3, 12.]
3. *σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης.*	[Col. 3, 14.]
4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14.	. . . .
15. ... *ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, ὁ Χριστός,*	
16. *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρ-*	Col. 2, 19. *καὶ οὐ κρατῶν τὴν*

μολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνός ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα, διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον, αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ.

Nous ne saurions voir des parallèles dans les trois premiers passages cités des Colossiens (cont. *DeW.* Comm. p. 90, *Holtzm.* p. 26), par la raison bien simple que Col. 1, 10 et 3, 14 expriment des pensées différentes et qu'il ne suffit pas d'un mot commun (ἀξίως περιπατῆσαι; σύνδεσμος) pour en faire des parallèles. Quand *DeWette* (l. c.) dit que σύνδεσμος τῆς εἰρήνης provient de σύνδεσμος τ. τελειότητος, Col. 3, 14, par une combinaison avec καὶ ἡ εἰρήνη τ. Χριστοῦ βραβεύτω, etc., c'est de la fantaisie pure. Peut-on trouver mauvais que l'auteur exprime ses idées dans son langage propre[1] ?

Quant à Col. 3, 12, il a son correspondant, non ici, mais dans Éph. 4, 22 (cont. *DeW.*, *Holtzm.* p. 26. 76), attendu que l'épître aux Colossiens ne parle pas de l'Église (voy. plus haut).

Par contre, le passage Col. 2, 19, disloqué de son contexte, offre véritablement un parallèle. Il exprime à peu près dans les mêmes termes la même pensée que l'épître aux Éphésiens, avec quelques détails en moins provenant du point de vue et du contexte, qui sont différents dans les deux épîtres (voy. *Hœnig*, p. 84). Eh bien, qu'en conclura-t-on ?

[1] *Hœnig* (p. 84) prétend que le σύνδεσμος τῆς εἰρήνης, Éph. 4, 3, a été provoqué par le σύνδεσμος τῆς τελειότητος de Col. 3, 14, comme si les deux expressions ne pouvaient pas être originales. Il en donne deux raisons : 1° σύνδεσμος dans Éph. est un pléonasme. C'est une erreur; le gén. τῆς εἰρήνης étant une apposition, σύνδεσμος a sa valeur propre. 2° L'expression σύνδεσμ. τ. τελειότητος est parfaitement claire et adéquate. — C'est si peu juste, que les avis des commentateurs sur cette expression sont très partagés, tandis que dans Éphésiens tous sont d'accord; de sorte que, dans son point de vue, on devrait conclure que c'est Colossiens qui dépend de Éphésiens, non l'inverse.

Que l'une des épîtres est l'original et l'autre la copie? Que l'auteur *ad Colossenses* a fait un extrait des Éphésiens (*Mayerhoff*, p. 90), — ou bien que l'auteur *ad Ephesos* a amplifié les Colossiens (*DeW.*)? en tout cas que l'un des deux est un faussaire assez inhabile pour se dénoncer lui-même en se faisant copiste? En vérité, cela n'est pas sérieux[1]. La différence des finales, répondant parfaitement à la différence des contextes, montre que l'écrivain, dans l'un et dans l'autre cas, suit librement sa pensée. Si les expressions se ressemblent, ne suffit-il pas de dire que c'est le même auteur qui s'exprime dans son langage propre sans chercher à se dissimuler?

II. Serrant de plus près le point de vue moral, Paul exhorte ses lecteurs à se conduire tout autrement que les Gentils, en dépouillant le vieil homme et en revêtant l'homme nouveau (Éph. 4, 17-24); c'est l'idée générale, le principe : une vie tout autre que la vie des païens. Comme application, il entre dans des exhortations spéciales relatives à la rénovation du chrétien, concernant *les devoirs de justice* (4, 25—5, 2), puis concernant *la pureté des mœurs* (5, 3-18) et ajoute quelques mots sur l'édification des chrétiens entre eux et la reconnaissance envers Dieu (5, 19-20)[2].

L'épître aux Colossiens développe exactement le même thème. Elle prend aussi son point de départ dans la régéné-

[1] Faisons une remarque en passant. Dans ces deux passages figure l'expression *ἐξ οὗ*. Dans Éph. l'accord est régulier; dans Col. il est logique (*ἐξ οὗ* pour *ἐξ ἧς*), ce qui est pleinement autorisé par le langage, et n'a rien de surprenant, la pensée toute seule y provoquant. C'est l'explication naturelle, celle que tout grammairien donnerait. Eh bien! *Mayerhoff*, p. 91, prétend que « cette déviation du genre (*ἐξ οὗ* pour *ἐξ ἧς*) s'explique très naturellement (!) en admettant que l'auteur de l'ép. aux Colossiens a pris ce *ἐξ οὗ* à l'ép. aux Éphésiens. » Il présuppose précisément ce qu'il faudrait démontrer.

[2] *Hœnig* (p. 75) n'a pas su reconnaître cette disposition de la matière dans l'ép. aux Éphésiens et brouille tout dans sa comparaison.

ration, mais dans la régénération telle qu'elle s'est exprimée dans le baptême (Col. 2, 11-15 et 3, 1-17), ce point de vue mystique que nous retrouvons dans l'épître aux Romains, 6, 3-13, qui n'a pas son parallèle dans l'épître aux Éphésiens. Cela nous montre de mieux en mieux combien les deux épîtres sont originales et témoignent d'une liberté de pensée et de composition qu'on ne saurait révoquer en doute. Paul part donc de la régénération dans le baptême (Col. 2, 11. 12) sous la forme mystique d'*un enterrement avec Christ* (συνθάπτεσθαι), qui figure la mort du vieil homme, et d'*une résurrection avec Christ* (συνεγείρεσθαι), qui figure la naissance à une vie nouvelle. Puis, après une interruption amenée par le contexte, il reprend, en passant, l'idée de mort avec Christ (εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ, 2, 20), pour s'attacher particulièrement à celle de résurrection avec Christ (εἰ συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, 3, 1). Il indique d'abord la direction que les sentiments du chrétien doivent prendre (3, 1-4) et entrant alors dans l'application pratique, il donne le détail des vices qui composaient le vieil homme et dont le chrétien doit se dépouiller, puis des vertus que le nouvel homme doit revêtir (3, 5-15), en ajoutant quelques mots sur l'édification des chrétiens entre eux et la reconnaissance envers Dieu (3, 16. 17).

Ainsi nous constatons dans les points de vue qui servent de point de départ une complète indépendance et originalité. C'est là un point capital à noter dans la comparaison des deux épîtres[1]. Les critiques, en général, n'en parlent pas, parce que le tableau qu'on a dressé des parallèles le dissimule en se bornant à mettre en relief les rapprochements de détail.

[1] C'est par ce point de vue mystique que Paul ouvre toute l'application morale de l'épître aux Colossiens, en sorte que nous trouvons là (Col. 3, 1-4) un passage qui serait déplacé dans l'ép. aux Éphésiens et ne saurait y avoir de correspondant. C'est un de ces détails qui montrent l'originalité des épîtres (cont. *Mayerhoff*, p. 91).

Quant aux recommandations morales elles-mêmes, il est bien évident qu'on doit y rencontrer de nombreux rapprochements, puisqu'elles s'adressent à une même classe d'hommes (des ethnico-chrétiens) dont le passé a été le même et dont les devoirs présents sont identiques. Pourrait-on s'étonner qu'il leur recommande aux uns et aux autres de dépouiller le vieil homme et de revêtir l'homme nouveau? Les vices que Paul leur demande de dépouiller et les vertus qu'il les invite à revêtir ne sauraient être différents. « Il n'y a donc ici, comme le remarque *Rückert* (p. 296), ni motif, ni possibilité à de grandes différences. »

Éph. 4, 17. 18. 19. 20. 21. . .	. . . .
22. *ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης,*	Col. 3, 9. ... *ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ*
23. *ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν*	. . . .
24. *καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.*	10. *καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.*
25. *Διὸ ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη.*	9. *μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους,*
26. 27. 28..	. . . .
29. *Πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ἀλλ' εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσι·*	(8. ... *αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν.*) [Col. 4, 6 [1].]
30.	. . . .
31. *Πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ·*	8. *νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργήν, θυμόν, κακίαν, βλασφημίαν...*

[1] Ce passage rapproché par *De W.* Einl. p. 289, et *Holtzmann*, p. 61, n'est point parallèle : il diffère par la phraséologie et par la pensée.

32. *γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὔσπλαγχνοι, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν* [1].	12. *ἐνδύσασθε... σπλάγχνα οἰκτιρμῶν, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραότητα, μακροθυμίαν* (13) *ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς... καθὼς καὶ ὁ κύριος ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτω καὶ ὑμεῖς.*
5, 1. 2.	. . . .
3. *Πορνεία δὲ καὶ πᾶσα ἀκαθαρσία ἢ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, καθὼς πρέπει ἁγίοις,*	5. *Νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν καὶ τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία.*
4. *καὶ αἰσχρότης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπελία, τὰ οὐκ ἀνήκοντα, ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία.*	(8. ... *αἰσχρολογίαν*...). . . . .
5. *Τοῦτο γὰρ ἔστε γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν...*	. . . . (v. 5. ... *τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία.*). . . . . .
6. *Μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις· διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ εἰς τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας.*	. . . . 6. *δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ εἰς τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας.*
7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15.. .	. . . .
16. *ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν, ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσι.* . . .	4, 5. ... *τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι.* . . . .
17. 18.	. . . .
19. *λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ,*	3, 16. ... *ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες παὶ νουθετοῦντες ἑαυτοὺς ψαλμοῖς, ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ*
20. *εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί.*	17. ... *εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ* (*Ἰησοῦ*).

[1] *De W.* (Comm. Éph. p. 90. Einl. p. 292) remarque à propos de ce parallèle que l'auteur de l'ép. aux Éphésiens n'a pas fait figurer dans son texte les mots *ταπεινοφροσύνην, πραότητα, μακροθυμίαν,* parce qu'il en a déjà profité, 4, 2, et il ajoute qu' « *il n'y a qu'un imitateur qui soit si économe* » (!). Pourtant qu'y a-t-il de plus naturel qu'un auteur qui a déjà recommandé ces vertus à propos de l'union des chrétiens dans

On peut voir par ce tableau que c'est dans cette partie parénétique que se rencontre la plupart des rapprochements de détail. Nous en avons donné la raison. Ayant pris l'épître aux Éphésiens pour base de comparaison, on n'a pu rapprocher les passages qu'en les disloquant dans l'épître aux Colossiens, parce que l'auteur, partant d'un point de vue différent (voy. plus haut), ordonne différemment la matière dans l'une et dans l'autre épître. Il en résulte que chacune des pensées communes — quelle que soit d'ailleurs la ressemblance des termes — se trouve dans un contexte différent; mais elle s'y rattache si naturellement qu'il est impossible de surprendre dans l'auteur d'une des épîtres le moindre indice d'une préoccupation relative à ce qui est écrit dans l'autre. On ne peut pas dire que l'une des épîtres soit l'extrait ou l'amplification de l'autre [1]. Alors même qu'il y a quelques réflexions formulées d'une manière identique, ce ne sont point des imitations ou des copies : jamais on ne pourra dire

l'Église (4, 2) n'y revienne pas plus tard? Si cet auteur les avait mentionnées de nouveau, *De W.* n'aurait pas manqué de dire que c'est un copiste qui a oublié ce qu'il a dit auparavant. C'est, du reste, ce qu'il fait (p. 90) à propos du v. 31. « La dépendance de l'auteur des Éphésiens, dit-il, saute aux yeux au v. 26 et au v. 31, parce qu'il mentionne une seconde fois *la colère*, conformément au parallèle Col. 3, 8, oubliant qu'il en a déjà parlé v. 26 en suivant un passage de l'A. Testament. » Cette méthode critique est par trop commode.

[1] *Mayerhoff* (p. 91-99) compare Éph. 4, 17—6, 20 avec Col. 3, 5—4, 4, afin de montrer que l'ép. aux Colossiens n'est qu'*un extrait* de l'ép. aux Éphésiens. *De W.* (Comm. Éph., p. 90) fait la même comparaison pour montrer que l'ép. aux Éphésiens est *une amplification* de l'ép. aux Colossiens. Il est intéressant de suivre l'argumentation de chacun de ces docteurs et de voir comment l'une dévore l'autre. A nos yeux, la meilleure démonstration qu'on puisse donner contre la thèse que l'un et l'autre soutiennent, c'est la démonstration qu'eux-mêmes produisent en faveur de leur thèse, tant ils sont contraints d'accumuler de suppositions gratuites, de combinaisons subtiles, étranges, en un mot d'invraisemblances. Quand on voit le travail mental, instinctif ou conscient, que chaque auteur aurait dû faire, on a le sentiment très net qu'un tel travail est irréalisable; il ne peut exister qu'après coup dans l'imagination d'un savant.

quel est l'original et quelle est la contrefaçon. C'est le même auteur qui, exprimant à court intervalle les mêmes recommandations morales faites à une même classe d'hommes, a des réminiscences et retombe parfois dans des répétitions inconscientes[1].

III. Paul étend ses exhortations aux devoirs domestiques (Éph. 5, 21—6, 9), et il y a entre les épîtres un parallélisme frappant (Col. 3, 18—4, 1).

Holtzmann (p. 40), désireux de rapprocher le plus étroitement possible les deux paragraphes, fait quelques observations préliminaires auxquelles nous ne saurions souscrire. « Des deux côtés, dit-il, le paragraphe est motivé de la même manière (Col. 3, 17 = Éph. 5, 20). » Ce n'est pas exact : dans Éph., le paragraphe est motivé ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ, tandis qu'il n'est pas motivé dans les Colossiens. — « Des deux côtés, le paragraphe est placé presque immédiatement avant l'épilogue de l'épître. » Il serait plus juste et plus clair de dire qu'il est placé après l'exhortation morale générale, parce qu'il ne pouvait figurer ailleurs : le particulier vient naturellement après le général. — « Des deux côtés le paragraphe est accompagné d'une suite semblable (Col. 4, 2-4 = Éph. 6, 18-30). » Ce n'est pas exact. Le paragraphe des Éphésiens est suivi d'un développement (Éph. 6, 10-17) qui n'existe pas dans les Colossiens. Ce qui est vrai, c'est que les deux paragraphes sont construits de la même manière, affectent le même ordre et se rapprochent singulièrement, ce qui ne saurait être accidentel.

Éph. 5, 21 : *ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ,*	. . . .

[1] Il ne serait pas impossible qu'il y en eût de conscientes, bien que cela doive être fort rare. Nous le disons à propos de Éph. 5, 6 = Col. 3, 4, où Paul exprime une vérité qui a dû souvent lui venir sur les lèvres :

22. Αἱ γυναῖκες, τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν (ὑποτασσόμεναί ἐστε) ὡς τῷ κυρίῳ,	Col. 3, 18. Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ.
23. 24	. . . .
25. Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς.....	19. Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς.
26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33.	. . . .
6, 1. Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ἐν κυρίῳ· τοῦτο γάρ ἐστι δίκαιον.	20. Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσι κατὰ πάντα· τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ.
2. 3.	. . . .
4. Καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἀλλ' ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου.	21. Οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν.
5. Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα μετὰ φόβου καὶ τρόμου, ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ·	22. Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείαις ὡς ἀνθρωπάρεσκοι ἀλλὰ ἐν ἁπλότητι καρδίας, φοβούμενοι τὸν κύριον.
6. μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χριστοῦ, ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς,	23. Ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις,
7. μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις,	24. εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε.
8. εἰδότες ὅτι ὃ ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγαθὸν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ κυρίου, εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος.	25. ὁ γὰρ ἀδικῶν κομιεῖται ὃ ἠδίκησε, καὶ οὐκ ἔστι προσωποληψία.
9. καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτοὺς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν· εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ	4, 1. Οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανοῖς.

« Nous voici, dit *Holtzmann* (p. 40), en présence d'un « passage classique, qui prouve de la manière la plus frap-

« c'est pour ces vices que la colère de Dieu vient sur les fils de perdition » (comp. Rom. 1, 18).

« pante et la plus indéniable qu'il y a entre les deux épî-
« tres un rapport littéraire ; » ce qui signifie que l'un des auteurs a écrit en ayant le travail de l'autre sous les yeux ; que l'un est l'original, et l'autre un remaniement, une sorte de copie. Eh bien ! nous croyons que c'est plus apparent que réel.

L'épître aux Colossiens se borne à énoncer brièvement le devoir *des femmes et des maris, des enfants et des pères*. Le parallélisme est saillant sur ce point, (ὑποτάσσεσθε - ἀγαπᾶτε - ὑπακούετε - μὴ ἐρεθίζετε ou μὴ παροργίζετε), parce que c'est le même devoir qui est recommandé aux mêmes personnes et que la brièveté met nécessairement en relief le parallélisme. Mais, de ce que la rédaction est brève, il ne suit pas qu'elle soit un extrait : aucun indice de ce genre n'existe (cont. *Mayerhoff*, p. 100); la forme brève et sentencieuse acquiert toute sa rondeur au moyen d'une finale (ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ - καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς - τοῦτο εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ - ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν), qui n'est point empruntée à l'épître aux Éphésiens[1]. L'auteur, par ses différences de forme et de fond, se montre libre dans son langage comme dans sa pensée. D'ail-

[1] *Holtzmann* (p. 42) croit à un rapport littéraire entre Col. 2, 18. 19 et Éph. 5, 22. 23, et comme il n'est pas apparent, il cherche à nous montrer comment il se fait qu'il est latent. Si l'auteur ad Ephesos, 5, 22, n'a pas suivi complètement Col. 2, 18, en mettant comme lui *ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ,* c'est qu'il en était empêché, parce qu'il avait employé précédemment 5, 4, *ἃ οὐκ ἀνῆκεν* (!), — et si 5, 23 il délaisse l'expression des Col. 2, 19 : *καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς,* c'est qu'il a déjà dit, 4, 31, que *πᾶσα πικρία* doit être bannie (!). — Tout cela est de pure imagination. L'auteur aux Colossiens porte les finales *ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ* et *καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς,* parce qu'elles expriment bien sa pensée, — et l'auteur aux Éphésiens ne les saurait avoir, ni elles ni d'autres, parce que, dans les deux cas, il veut développer ses motifs. Chaque auteur suit sa propre pensée d'une manière indépendante et ces pensées sont différentes. Cette même observation se doit opposer à *Mayerhoff* (p. 100), qui ne voit dans Colossiens qu'une abréviation des Éphésiens et commence par présupposer précisément ce qu'il faudrait démontrer.

leurs nous avons vu dans toute l'épître que ce procédé d'extrait n'existe pas.

D'autre part, si l'épître aux Éphésiens est plus développée, il ne s'ensuit pas que ce soit un commentaire explicatif de l'épître aux Colossiens (cont. *DeW.*. *Hœnig*, p. 86), car, dans le développement, l'auteur présente des idées nouvelles et il n'amplifie rien de ce qui touche à l'épître aux Colossiens. Il remonte aux motifs et par là aux principes, ce qui est entièrement conforme à la tendance et à la nature de son épître, qui est une épître de principes[1]. Dans chaque épître, l'auteur se montre donc indépendant et fidèle à lui-même. Nous ne trouvons pas jusqu'ici trace d'un rapport littéraire, et il est impossible de dire laquelle des épîtres est l'imitation, attendu qu'elles sont toutes deux originales[2].

[1] *Holtzmann*, partant toujours de la pensée qu'il existe un rapport littéraire entre les épîtres, se trouve dans le même embarras que plus haut. Dans Éph. 5, 25-32 figure un long développement où l'auteur parallélise les rapports conjugaux avec les rapports de Christ et de l'Église, pour revenir, 5, 33, au sujet principal de son exhortation. Or ce développement n'a point de parallèle dans Colossiens, qui se borne à un seul mot sur les devoirs des maris et des femmes, Col. 3, 19. « On a, dit *Holtzmann* (p. 42), l'impression que l'auteur de l'ép. aux Éphésiens saisit avec joie l'occasion d'exposer ses idées mystico-théosophiques. » Nous n'avons pas cette impression, parce que d'entrée l'auteur met en avant cette comparaison (*ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας καθὼς καὶ ὁ Χριστός*...). Un peu plus loin (p. 43) *Holtzm.* expose que l'auteur de l'ép. aux Colossiens ne s'est pas laissé tenter par cette longue comparaison et l'a repoussée, en terminant la recommandation *ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας* par la finale *καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς,* qui n'était pas pour lui une répétition, attendu que précédemment (Col. 3, 8. Cf. Éph. 11, 31) il n'avait pas parlé de la *πᾶσα πικρία*. — A ce compte, si le rapport littéraire ne se produit pas, c'est que l'auteur aux Colossiens *a répudié* ce développement. Mais où est la preuve ? car de ce que ce développement n'existe pas dans Colossiens, il ne suit pas qu'il ait été répudié. La raison de la présence de ce développement dans l'ép. aux Éphésiens et de son absence dans l'ép. aux Colossiens, que nous venons d'indiquer, est toute simple et conforme à la nature même des épîtres (cont. *Mayerhoff*, p. 100).

[2] *Holtzmann* (p. 43), se plaçant en face du parallèle relatif aux enfants (Éph. 6, 1-3 = Col. 3, 20) et aux pères (Éph. 6, 4 = Col. 3, 21),

débute par le dilemne : « Ou l'épître aux Éphésiens est l'original, alors... ou l'ép. aux Colossiens a été écrite la première, alors... » et il examine les deux alternatives pour arriver à découvrir quel est l'original. Il est évident que ce dilemne *présuppose* qu'il y a entre les deux épîtres un rapport littéraire réel, ce qu'il aurait fallu d'abord démontrer. Or ce rapport n'apparaît guère, car, — pour parler des enfants, — sauf les mots *ὑπακούετε τοῖς γονεῦσι,* les deux parallèles n'ont rien de commun : ils expriment deux pensées différentes. Colossiens se préoccupe de l'étendue du devoir (*κατὰ πάντα*) et se borne à ajouter *εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ*. Éphésiens, au contraire, exprime simplement le devoir, mais il remonte au motif : « c'est juste » (*δίκαιον*) et il s'appuie de la loi. Chaque auteur suit sa pensée d'une manière indépendante et conformément à la nature de l'épître. — Poussons nos observations plus loin. Si ce rapport littéraire n'existe pas (comme nous le croyons) et qu'il n'y ait en réalité ni original ni copie, non seulement le dilemne est impossible, mais encore on ne peut que se fourvoyer dans des conjectures invraisemblables, si l'on veut dériver l'une des rédactions de l'autre. En effet, considérons successivement les deux alternatives. Supposons, pour expliquer les Colossiens, que l'ép. aux Éphésiens soit l'original, — alors, nous dit-on, 1° « l'auteur ad Colossenses, qui au v. 18 a déjà mis *ἐν κυρίῳ*, ne voudra pas le reproduire si tôt, il le mettra à la fin de la phrase (*εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ*), donnant à la proposition ce ton final stéréotypé (*ἐν κυρίῳ*, 22). » Ce motif n'est pas vraisemblable. Ce qui a fait rejeter *ἐν κυρίῳ* à la fin de la phrase, c'est que l'auteur introduit un *κατὰ πάντα,* c.-à-d. qu'il a une pensée différente de l'auteur ad Ephesios. — 2° « Colossiens porte *εὐάρεστον,* parce que devant *ἐν κυρίῳ*, *εὐάρεστον* est mieux en place que le *δίκαιον* des Éphésiens. » Mais ce ne peut être le vrai motif de l'apparition de *εὐάρεστον* à la place de *δίκαιον,* car ce sont deux notions différentes, attestant une pensée autre. Colossiens, ayant dit *ὑπακούετε... κατὰ πάντα,* ne peut pas aller au delà de *εὐάρεστόν ἐστι;* tandis que Éphésiens, s'étant borné au devoir strict de l'obéissance, peut remonter au principe en s'appuyant de la loi et dire *δίκαιον*. On se trouve réellement en face de deux conceptions différentes, et l'une ne dérive pas de l'autre. — 3° Cette comparaison n'explique pas la présence de *κατὰ πάντα,* et il ne suffit pas de remarquer que c'est là un *novum*. Il faut ajouter que ce *novum* est précisément ce qui fait que Colossiens est autre que Éphésiens et n'en peut pas dériver. On n'explique donc pas Colossiens en prenant Éphésiens pour l'original. — Inversement, on n'explique pas Éphésiens en considérant Colossiens comme l'original. *Holtzmann* suppose que l'auteur ad Ephesios aura voulu adoucir la pensée des Colossiens en supprimant *κατὰ πάντα,* de là la variation. Mais Éphésiens n'est pas un *adoucissement*, c'est le devoir strict, fondé sur le droit naturel, ce qui est une tout autre pensée. On voit par là qu'il faut revenir à reconnaître dans chaque épître une rédaction libre et indépendante et que ce prétendu rapport littéraire n'existe pas.

Il est vrai que l'observation de *Holtzmann* vise essentiellement ce qui est dit *des esclaves et des maîtres.* « Ces mots « composés, qui manquent dans tout le N. Testament, et se « rencontrent ici avec une signification et dans un entou- « rage semblable, comme *ἀνθρωπάρεσκος* et *ὀφθαλμοδουλεία*, « indiquent certainement la reproduction d'une pensée déjà « fixée littérairement, surtout quand viennent s'y joindre « d'autres concordances de mots si diverses — là, *τοῖς κυρίοις* « *κατὰ σάρκα*; ici, *τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις* - là, l'opposition *ἐν* « *ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν ὡς τῷ κυρίῳ, μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν* « *ὡς ἀνθρωπάρεσκοι*; ici, la même opposition, seulement en « sens inverse, *μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείαις ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν* « *ἁπλότητι τῆς καρδίας* - enfin ici comme là, *ὡς τῷ κυρίῳ καὶ* « *οὐκ ἀνθρώποις*, avec un *εἰδότες ὅτι*, qui suit. » Tout cela est, en effet, très frappant, surtout quand on considère, comme *Holtzmann*, le passage isolément, sans trop s'arrêter aux différences de détail et en dehors de toute circonstance historique. Mais quand on compare, comme nous l'avons fait, les deux épîtres pas à pas et paragraphe après paragraphe, et qu'on arrive à ce passage, après avoir constaté tout le long des épîtres que l'auteur, malgré maint détail parallèle, écrit constamment d'une manière indépendante, on conçoit de grands doutes sur cette explication, d'autant plus qu'en analysant les passages et en les comparant de près, on trouve qu'ils sortent si directement de la pensée de l'auteur qu'il n'est plus possible de dire lequel est l'original et lequel est le remaniement[1]. Le calcul ne se trahit nulle part.

[1] En tout cas, à notre sens du moins, on n'y a pas réussi. Les critiques ne peuvent plus dire, en face de ces deux passages, que l'ép. aux Colossiens soit un extrait, ni que l'ép. aux Éphésiens soit une amplification; ce point de vue général n'est plus de mise. Il faut s'en tenir à l'idée qu'on a affaire à un faussaire qui en est réduit à imiter sans qu'on puisse se rendre bien compte du but qu'il poursuit ni du profit qu'il en peut tirer. *Mayerhoff* (p. 101), *Holtzmann* (p. 45) prétendent que l'ép. aux Éphésiens est l'original, que l'auteur aux Colossiens a remanié le

Le rapport de brièveté que nous avons remarqué entre l'ép. aux Colossiens et l'ép. aux Éphésiens à propos des

texte, et ils pensent pouvoir le suivre dans son travail. Ainsi cet auteur aura commencé [*dans quel but?*] par introduire *κατὰ πάντα,* de sorte que ne pouvant plus dire *τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα,* il aurait modifié la forme en *ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις*. Si l'inverse avait eu lieu, et que ce fût l'auteur aux Éphésiens qui, lui, eût retranché *κατὰ πάντα,* il est probable qu'il aurait dit *ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις,* expression préférable, qu'il aurait gardée. — Mais cette argumentation présuppose déjà l'existence d'un rapport littéraire qu'il faudrait prouver préalablement et ce raisonnement ne le démontre pas. Partons, en effet, de la pensée bien naturelle qu'il n'y a pas de faussaire et que chaque auteur écrit d'une manière indépendante. L'auteur aux Éphésiens part tout de suite de l'idée qu'on doit obéir *scrupuleusement* (*ὑπακούετε... μετὰ φόβου καὶ τρόμου*), ce qui l'amène à mettre en avant *ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας* et la négative (*μὴ κατ' ὀφθαλμ.*) après. L'auteur aux Coloss. part, lui, d'abord de l'idée qu'on doit obéir *en toutes choses* (*κατὰ πάντα*), comme il le dit plus haut (Col. 3, 20) pour les enfants, puis *avec droiture,* ce qui l'amène à mettre en avant la négative (*μὴ ἐν ὀφθαλμοδ.... ἀλλ' ἐν ἁπλότητι*). Les deux termes *τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα* (Éph.) et *τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις* se trouvent ainsi justifiés, — et il n'est pas besoin d'imaginer que nous sommes en présence d'un original et d'une copie. Quant aux développements qui suivent, nous dirons que le contexte est si bien tenu et suivi dans chaque épître, avec les nuances propres de la pensée (voy. Comm.), qu'il n'y a place dans aucune d'elles pour des regards jetés sur un texte à côté. Les traces qu'on a pensé découvrir, par le même procédé, dans l'ép. aux Colossiens sont plus que contestables. Ainsi *Mayerhoff* et *Holtzmann* remarquent que l'ép. aux Éphésiens renferme un double *ὡς τῷ Χριστῷ,* v. 5, et *ὡς τῷ κυρίῳ,* v. 7, et ils s'accordent à dire que « l'auteur aux Colossiens a supprimé le premier, et qu'il a enveloppé les mots *ὡς δοῦλοι Χριστοῦ,* v. 6, dans la proposition explicative *τῷ γὰρ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε.* » — Mais qui leur dit que l'absence de *ὡς τῷ Χριστῷ* soit le fait d'une suppression? C'est la suite du contexte qui ne l'appelait pas et qui appelait l'idée *φοβούμενοι τὸν θεόν,* Col. 3, 22. Quant au second point, il est si peu acceptable que le *γάρ* est inauthentique et que la proposition *τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε* a un tout autre sens que celui qu'on y attache (voy. Comm. h. l.). Bien mieux! L'idée *μετ' εὐνοίας δουλεύοντες* (Éph.) ne se retrouve pas dans Colossiens, — ni celle de *ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας* (Col.) dans Éphésiens. Le v. 6, 8 des Éphésiens (*ὅ ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγαθόν*) ne saurait avoir pour corrélatif Col. 3, 25 (*ὁ γὰρ ἀδικῶν κομιεῖται ὃ ἠδίκησε*), pas plus que le v. 9 : *τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν,* n'en saurait avoir dans

femmes et des maris, des enfants et des pères, ne se retrouve pas pour ce qui concerne les esclaves et les maîtres; sur ce dernier point, les deux épp. sont également développées. Cela tient-il simplement à un rapport littéraire? Nous ne le pensons pas. Nous en attribuons la cause à l'incident relatif à l'esclave Onésime, qui est de Colosses et y retourne pour rentrer chez son maître, de sorte que l'auteur de l'épître aux Colossiens a jugé à propos de donner à sa recommandation toute son ampleur, en exprimant aussi sur ce point ses principes. D'autre part, quand on réfléchit que c'est le même auteur qui, dans deux lettres successives, écrites à un court intervalle, expose le même sujet — un sujet qui lui tient au cœur — peut-on s'étonner si fort de retrouver les mêmes idées et le même langage, en particulier des composés comme ἀνθρωπάρεσκος et ὀφθαλμοδουλεία, qui expriment sa pensée d'une façon si originale et si nette? N'est-on pas en droit d'y voir la preuve que c'est le même auteur, qui, tout plein encore de son sujet, a écrit les deux lettres, plutôt qu'un faussaire qui, platement, se fait plagiaire? Il nous semble plus juste et plus net d'étendre au passage tout entier la réflexion qu'*Holtzmann* (p. 42) fait à propos du parallèle des femmes et des maris, « qu'il est plus naturel de reconnaître dans l'emploi répété d'expressions semblables la trace d'une seule et même main qui se meut avec liberté. »

IV. Paul termine ses exhortations : il invite ses lecteurs à se fortifier dans la lutte qu'ils ont à soutenir contre les ennemis de leur salut, en revêtant toutes les armes propres au combat et en s'appliquant à la prière; il se recommande lui-même aux prières de ses lecteurs (Éph. 6, 10-20).

Col. 4, 1 : τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε. Ces deux passages expriment bien en gros les mêmes pensées et les mêmes sentiments, parce que c'est le même auteur qui écrit, mais, dans les deux cas, il exprime librement sa pensée.

Éph. 6, 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17.	. . . .
18. *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι, καὶ εἰς αὐτὸ τοῦτο ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προς-καρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων*	Col. 4, 2, *τῇ προσευχῇ προς-καρτερεῖτε, γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ, ἐν εὐχαριστίᾳ,*
19. *καὶ περὶ ἐμοῦ, ἵνα μοι δόθῃ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, ἐν παῤῥησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου* (v. 20) *ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει*	3. *προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου, λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, δι' ὃ δέδεμαι*
20. *ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησιάσωμαι, ὡς δεῖ με λαλῆσαι.*	4. *ἵνα φανερώσω αὐτὸ, ὡς δεῖ με λαλῆσαι*

La première partie relative à la lutte *n'a pas de parallèle* dans l'ép. aux Colossiens. Il n'en est pas de même de la finale relative à la prière. On ne peut mieux et plus naturellement clore des exhortations morales qu'en recommandant la prière, et l'on ne saurait être surpris que Paul le fasse également dans ses deux lettres, en se recommandant lui-même, dans les circonstances présentes, aux prières de ses lecteurs (comp. 2 Thess. 3, 1. Rom. 15, 30). En pareil cas, lorsque c'est le même auteur qui écrit, on doit s'attendre à un parallélisme assez accentué, car ce n'est en vérité qu'une variation assez insignifiante sur un même thème — et c'est bien là ce que les épîtres nous présentent : une parole plus brève ici, plus allongée là, avec de petites différences accessoires (Éph.: ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι - περὶ πάντων τῶν ἁγίων - λογ. ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος. Col.: ἐν εὐχαριστίᾳ - θύραν λόγου.) qui témoignent de la liberté de l'écrivain.

V. L'épître est terminée. Il ne reste plus que quelques mots relatifs au porteur et la salutation finale.

Éph. 6, 21. *Ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω,*	Col. 4, 7. *τὰ κατ' ἐμέ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικός, ὁ ἀγαπη-*

πάντα ὑμῖν γνωρίσει Τυχικός, ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ.	τὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ
22. ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.	8. ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν
. . . .	9. σὺν Ὀνεσίμῳ... 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17.
23. Εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.	18. Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου.
24. Ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ.	Μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν. Ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν.

Nous voyons ; 1° que le porteur des deux épîtres est le même personnage et qu'il est chargé d'une mission identique soit auprès des différentes églises à qui il doit remettre la circulaire, soit auprès de l'église de Colosses. Il en résulte que cette première partie est identique pour le fond et par suite pour la forme. Paul ayant la même chose à dire et écrivant coup sur coup, s'est exprimé de la même manière, ce qui est tout naturel. Un imitateur se serait peut-être mieux dissimulé, dans la crainte de se trahir lui-même ; un auteur n'a pas de semblables scrupules. Du reste, l'originalité de l'auteur aux Éphésiens se traduit ici par un *lapsus* (6, 21 : καὶ ὑμεῖς, voy. Comm.). 2° Tous les détails que l'épître aux Colossiens renferme (Col. 4, 9-17) manquent dans l'ép. aux Éphésiens, et ce intentionnellement, par suite de la nature différente des épîtres, ce qui atteste encore l'indépendance de l'écrivain. 3° L'indépendance des épîtres éclate dans la diversité de la salutation et du souhait final. Dans l'ép. aux Éphésiens, ils sont parfaitement conformes à ce qu'on peut attendre d'une épître-circulaire, et différents de tout ce que nous offrent toutes les épîtres de Paul. Un imitateur se serait bien gardé de dévier des habitudes de l'apôtre.

Si nous cherchons maintenant à résumer nos observations sur cette seconde partie de l'épître aux Éphésiens comparée à l'épître aux Colossiens, nous trouvons qu'elle s'ouvre par un paragraphe sur l'Église (Éph. 4, 1-16) qui n'a pas de parallèle dans l'ép. aux Colossiens et s'en montre complètement indépendant, sauf un seul trait (4, 16 = Col. 2, 19), de sorte que nous pouvons affirmer ici, comme dans la partie dogmatique, une différence absolue entre ces épîtres.

D'autre part, la partie qui renferme les exhortations morales proprement dites, offre une parenté remarquable avec l'ép. aux Colossiens. Toutefois nous avons pu voir que les points de vue qui servent de point de départ dans chaque lettre, sont originaux et indépendants, ce qui est un point capital dans la comparaison des épîtres, et que, quelle que soit l'étroite parenté des recommandations particulières et parfois l'identité de certains détails, les rédactions ne cessent jamais d'être indépendantes, en sorte que le phénomène ne peut s'expliquer qu'en admettant qu'il s'agit d'un seul et même auteur développant librement sa pensée. Enfin nous avons constaté un fait très grave, c'est que, dans la partie parénétique proprement dite, les parallèles sont beaucoup plus nombreux et accentués que dans la partie dogmatique, attendu que celle-ci est fondamentalement différente dans les deux épîtres. Ce fait, loin de nous surprendre, a sa raison d'être, ainsi que nous l'avons montré au début; mais il a une importance qui mérite d'être relevée. Si l'une des épîtres est l'original et l'autre une imitation, si même les deux épîtres sont deux faux, consommés par un auteur qui a voulu intervenir dans les débats de telle ou telle époque, afin d'agir sur les doctrines en cours, on se demande comment il se peut faire que tout son effort porte sur les exhortations morales, en particulier sur ce qui concerne les rapports domestiques, et non point sur la dogmatique, qui, à ce point de vue, est pourtant l'élément pri-

maire, essentiel. Il y a là une énigme qu'il nous paraît impossible de résoudre ; cette parenté purement morale des épîtres nous semble en contradition manifeste avec le but qu'on leur assigne. Tout est expliqué, au contraire, dans notre point de vue, et le problème se résout fort naturellement, quand on a bien saisi l'occasion qui a dicté les lettres, le but qu'elles poursuivent, la méthode qu'elles emploient, le personnel à qui elles s'adressent, leur caractère spécial et général, leur simultanéité ; en un mot, les rapports internes et externes qui les relient. La comparaison à laquelle nous venons de nous livrer est la pleine confirmation de nos conclusions : l'épître aux Colossiens et l'épître aux Éphésiens sont toutes deux authentiques.

§ 10. **Priorité.**

Laquelle des deux épîtres a été écrite la première ? — Cette question est fort grave pour les critiques qui se sont imaginés que l'une des épîtres est l'original et l'autre une contrefaçon. Nous avons vu que *Mayerhoff* donne la priorité à l'épître aux Éphésiens, tandis que *De W.*, *Ewald*, *Renan* l'attribuent à l'épître aux Colossiens. Quant aux docteurs qui tiennent les deux épîtres pour inauthentiques, la question peut conserver encore quelque intérêt, lorsqu'on suppose que les épîtres ont été composées par des auteurs différents et à des époques diverses (*Schwegler*, *Hilgenfeld*, *Hœkstra*), mais elle n'en a plus aucun pour ceux qui, comme *Baur*, *Staatmann*, les font écrire par le même auteur, dans le même temps. Aux yeux de ceux qui, comme nous, soutiennent l'authenticité des deux épîtres, écrites à un court intervalle, cette question n'est plus qu'une affaire de curiosité littéraire [1].

[1] Elle n'a donc pas l'importance que *Holtzmann* lui attribue, et alors

La solution en est fort délicate, et l'on ne peut apporter, ni dans un sens ni dans l'autre, de raisons péremptoires. On a mis en avant des considérations générales, ainsi *Reuss* (épp. paulin., p. 155. Gesch. H. Schrift. 1887, p. 112; de même *Braune*, p. 11) conclut de l'ampleur donnée à l'ép. aux Éphésiens, que l'ép. aux Colossiens a dû être écrite en second lieu, parce que « lorsqu'on écrit deux fois sur le même sujet, sans vouloir se copier mot à mot, on abrège plutôt qu'on n'allonge son discours; » tandis que *Schaff* (Apost. Kirche, p. 328) et *Renan* (p. XVII) sont précisément du sentiment inverse. *Hofmann* (Comm. Col. p. 177; de même *Credner*, p. 413. *Guericke*, p. 337. *Reuss*, Gesch. H. Schrift. 1887, p. 112) pense que la lettre aux Éphésiens, ayant été écrite pour un cercle plus étendu d'églises, doit, à cause de son importance et de son caractère universaliste, avoir été écrite la première; *Schleiermacher*, au contraire (St. u. Krit. 1832, p. 501. *DeW.*, Comm., p. 93, Einl., p. 293. *Hœnig*, p. 68. *Weiss*, p. 268) est d'avis que l'épître aux Colossiens, ayant un caractère et un but bien déterminé, une marche dans les idées plus simple, plus logique et plus claire, doit avoir vu le jour avant l'autre [1]. Le jugement subjectif joue ici un trop grand rôle pour qu'on soit surpris de ce que les critiques sont entièrement divisés sur ce point [2].

même que les défenseurs de l'authenticité ne s'accordent pas sur ce point, la recherche de la solution ne conduit pas à une *impasse* dont on ne puisse sortir (Einl. p. 294). L'erreur de *Holtzmann* est de vouloir assimiler le *καὶ ὑμεῖς*, Col. 3, 8, au *καὶ ὑμεῖς*, Eph. 6, 21 (voy. Comm. Col. h. l.).

[1] *Hofmann* a aussi cherché (Comm. Col. p. 173. sqq.) à éclaircir ce point par la comparaison des parallèles, et il n'y a pas réussi. On ne peut guère procéder ainsi qu'en admettant, comme *DeW.*, *Mayerhoff*, *Hœnig*, *Holtzmann*, etc., que l'une des épîtres a été composée en ayant l'autre sous les yeux, et les résultats obtenus sont si divers et même contradictoires qu'ils sont une démonstration *ab effectu* de la fausseté du point de départ (voy. Comm. Col. Introduction, § 2, Méthode p. 30).

[2] La priorité est donnée à l'ép. aux Éphésiens par *Corn.-L.*, *Eichhorn*, p. 279. *Hag*, II, v. p. 365. *Bœhmer*, Isag. p. 169. *Neudecker*, p. 522.

Pour notre part, nous inclinons à croire que la priorité appartient à l'épître aux Colossiens, et voici nos motifs. 1° Nous avons vu que les deux épîtres visent au fond les mêmes adversaires, mais en s'appuyant sur des faits chrétiens différents. L'épître aux Colossiens les combat directement; elle est polémique et topique; elle oppose à ces faux docteurs deux grands faits que leurs doctrines heurtent positivement et directement, la suprématie de Christ sur toute créature et son œuvre rédemptrice. L'épître aux Éphésiens les combat plus indirectement; elle est prophylactique. Prenant les choses de plus haut, elle oppose à leur influence délétère des considérations moins directes et plus générales, le plan de Dieu, le salut par la foi, la réconciliation des païens et des Juifs, l'unité dans l'Église. La haute dignité de Christ et son œuvre rédemptrice y sont sans doute impliquées, mais elles n'y sont pas mises en relief. Or comme ces deux grands faits religieux sont pourtant les deux points qui s'opposent le plus positivement et directement à ces tendances erronées, on doit croire que, si Paul, dans l'ép. aux Éphésiens, ne les relève pas davantage, c'est qu'il s'en est servi ailleurs et qu'il n'a pas voulu rentrer dans les mêmes considérations : l'épître aux Colossiens était déjà écrite; le fondement a été posé avant le couronnement. 2° Une particularité de forme de l'ép. aux Éphésiens semble confirmer notre pensée. On sait que Paul, dans ses épîtres, débute en général par quel-

Matthies, Credner, Bœttger, Mayerhoff, p. 105. *Anger*, p. 135. *Reuss*, ep. paulin. p. 155. Einl. 1887, p. 112. *Guerike, Braune, Hofmann*, Comm. Col. p. 176. *Schnedermann*, — tandis qu'elle est attribuée aux Colossiens par *Schott, Schleiermacher*, St. u. Krit. 1832, p. 501. *Schneckenburger*, Beitræge, p. 141 [l'apôtre, en écrivant Éphés., a profité d'une copie de Coloss. écrite précédemment. Voy. là contre *Wurm*, Tub. Zeitschr. 1835]. *Neander*, Pfl. p. 402. *Wurm*, ibid. p. 97. *Harless*, p. LIX. *Meier*, Comm. Col. p. 225. *De W.* Comm. p. 93. *Steiger*, Comm. Col. p. 354. *Olsh.*, *Wiggers*, St. u. Krit. 1841. *Wieseler*, Chron. p. 455. *Schaff*, Apost. Kirche, p. 328. *Schenkel, Bleek, Meyer, Weiss*, Herzog's Encycl: vol. XIX, p. 483. Einl. p. 267. *Grau*, p. 173. *Sabatier*, p. 204.

ques paroles élogieuses adressées à ses lecteurs, qui lui servent de préambule, et c'est précisément ainsi qu'il procède dans l'épître aux Colossiens. Il n'en est pas de même dans l'épître aux Éphésiens. Paul débute par une considération assez développée sur le plan de Dieu (1, 3-14), avant de se rapprocher de ses lecteurs et de parler de leur foi et de leur charité (1, 15). Nous sommes assez tentés de croire que cette déviation de ses habitudes provient de ce que, écrivant deux lettres coup sur coup, il a cherché à en varier le début par ce beau prologue, qui doit dominer tout ce qu'il aura à dire ; c'est une raison pour nous de croire que l'épître aux Colossiens écrite dans la forme habituelle était déjà composée. 3° On peut même relever, dans l'épître aux Éphésiens, un détail en faveur de cette opinion. C'est un *lapsus* commis, Éph. 6, 21, où *καὶ ὑμεῖς* laisse apercevoir que l'épître aux Colossiens était déjà composée quand Paul a dicté l'épître aux Éphésiens (voy. Comm. Éph. h. l.). Par contre, on peut citer en faveur de l'opinion contraire Col, 4, 16. « Si l'épître que les Colos-« siens devaient recevoir de Laodicée est la même que notre « épître dite aux Éphésiens (et c'est aussi notre sentiment), « celle-ci doit avoir été écrite la première, autrement « l'auteur n'en parlerait pas aux Colossiens (4, 16) comme « d'une pièce déjà existante. « (*Reuss*, épp. paulin., p. 156, Gesch. H. Schrift. 1889, p. 112. *Guericke*, p. 337). C'est bien en effet la première impression que produit ce passage ; mais en le relisant : « *Lorsque vous aurez lu ma lettre, faites qu'on la lise aussi dans l'Église des Laodicéens, et que vous pareillement vous lisiez celle qui viendra de Laodicée,* » et en y réfléchissant, on conçoit fort bien que Paul ait pu s'exprimer de cette manière par prolepse : il avait déjà arrangé les choses ainsi dans sa tête, et dans ce moment même il était occupé à dicter les lettres : la circulaire allait suivre de près l'épître aux Colossiens.

COMMENTAIRE

ỳ. 1. L'épître débute par l'adresse et une salutation, suivant la forme épistolaire antique.

L'auteur se nomme tout d'abord, c'est Παῦλος, « *Paul,* » le même qui s'appelait Saul avant sa conversion (Σαῦλος δὲ ὁ καὶ Παῦλος, Act. 13, 9). C'est sous ce nom qu'il a évangélisé les populations païennes, en conséquence, il le prend dans ses lettres. Il fait suivre son nom de son titre, ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, « *apôtre de Jésus-Christ.* » Ἀπόστολος (R. ἀποστέλλειν, envoyer avec un mandat), pp. *envoyé* avec un mandat, *délégué, député,* Jean 13, 16. 2 Cor. 8, 23. Phil. 2, 25. Cf. πρεσβεύω ὑπὲρ Χριστοῦ, 2 Cor. 5, 20. Éph. 6, 20. L'apostolat étant une charge ecclésiastique spéciale et la plus haute de toutes (1 Cor. 12, 28. Éph. 4, 15), ἀπόστολος, *apôtre,* est devenu un titre réservé aux disciples que Jésus lui-même avait envoyés prêcher l'évangile (voy. 4, 11). C'est parce que ἀπόστολος est considéré comme un titre auquel s'attache une haute position et une grande autorité dans l'Église que Paul ajoute διὰ θελήματος θεοῦ (Cf. 1. 2 Cor., Col., 2 Tim. = 1 Tim. 1, 1 : κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ... καὶ Χρ. Ἰησοῦ; négativement οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, Gal. 1, 1) « *par la volonté de Dieu;* pour indiquer qu'il ne s'arroge pas ce titre, mais qu'il lui a été conféré de Dieu. Paul n'est pas apôtre *proprio motu,* mais par la volonté supérieure de Dieu. Il laisse voir à ses lec-

teurs que sa lettre est un acte positif et parfaitement autorisé de son ministère. Du reste, on voit qu'il tient tout particulièrement à se présenter ainsi, puisqu'il revient plus loin sur ce point, en entrant même dans quelque développement (3, 1-12). C'était d'autant plus convenable et nécessaire que sa lettre — comme nous l'avons montré, Introduction, § 4, p. 34, — est une circulaire adressée, non aux seuls Éphésiens, mais à des églises que, pour la plupart, il n'a ni fondées, ni visitées, et dont il n'est pas connu personnellement. L'instruction qu'il va donner à ses lecteurs est une instruction apostolique dans toute la force et l'étendue du mot.

A qui Paul adresse-t-il sa lettre ? — D'après le T. Reçu, c'est τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Paul ne distingue pas ici deux sortes de personnes, οἱ ἅγιοι et οἱ πιστοὶ (cont. *Stier*), ce sont les mêmes personnes qui sont désignées sous la double dénomination de ἅγιοι et πιστοί, et comprises sous le seul et même article τοῖς (= τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἐν Χρ. Ἰησ. = *aux saints et fidèles en Jésus-Christ*), seulement la construction est embarrassée par τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ, qui n'est pas à une place régulière. Paul aurait dû dire, τοῖς ἐν Ἐφέσῳ ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἐν Χρ. Ἰησ. (Cf. Col. 1, 2), ou τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ ἁγίοις ἐν Χρ. Ἰησοῦ (Cf. Rom. 1, 7), ou τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἐν Χρ. Ἰησ. τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ (Cf. Phil. 1, 1. 2 Cor. 1, 1); toutefois la pensée n'en est pas obscurcie : *aux saints, qui sont à Éphèse, et fidèles en Jésus-Christ,* » ne signifie autre chose que « *aux saints et aux fidèles en Jésus-Christ qui sont à Éphèse.* » — Οἱ ἅγιοι est employé ici, non comme adjectif (Cf. Col. 1, 2 : τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς), mais comme substantif : on dit « un saint, » pour dire un chrétien (Act. 9, 13. 32. 41, etc. Rom. 1, 7. 8, 29. 12, 13. 16, 25. 26. 16, 15, etc.). La plupart des commentateurs (*Flatt*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Wieseler*, Chron. p. 440. *Reiche*, Comm. crit. p. 123. *Schenkel*, *Meyer*, *Monod*, *Braune*) pensent que cette déno-

mination a été donnée au chrétien, au point de vue objectif et théocratique de sa consécration à Dieu, non au point de vue subjectif de la sainteté de sa vie. Ils transportent aux membres de la N. Alliance, qui forment l'*Israël spirituel* (Gal. 6, 16. Voy. 1 Pier. 2, 9. Cf. Es. 19, 6. 1 Jean 5, 2. Cf. Deut. 32, 18), la qualification de ἅγιος donnée aux membres de l'Ancienne, et qui signifie « *saint,* » c.-à-d. *mis à part et consacré à Dieu.* Nous repoussons cette opinion, qu'aucun des passages cités ne justifie, parce qu'elle méconnaît la différence fondamentale des deux Alliances. Le caractère de ἅγιος est venu au peuple hébreu du dehors au dedans, si l'on peut dire. C'est parce qu'il a été le peuple choisi de Dieu, mis à part et consacré à Dieu (ἅγιος), qu'il a eu ou dû avoir la sainteté interne correspondant à cette consécration ou sainteté extérieure (Lév. 20, 8. 26. Voy. encore *Oltram.*, Comm. Rom. 11, 16). C'est, au contraire, du dedans au dehors que le christianisme se développe et la nouvelle naissance est mise à l'entrée même du Royaume de Dieu. Ce n'est donc que par la sainteté interne que le chrétien devient membre du royaume, un ἅγιος. Comme les chrétiens doivent se distinguer et se distinguaient, en effet, par la sainteté de leur vie (Éph. 5, 3. Col. 3, 12. 1 Cor. 6, 1), on les a désignés, dans les premiers temps surtout, alors que le nom de Χριστιανός n'était pas encore en usage, par le nom de οἱ ἅγιοι, « *les saints,* » au point de vue de la sainteté de leur vie, qui faisait contraste avec la vie des païens. C'est de la même manière qu'on les a désignés par le nom de οἱ πιστοὶ (Act. 10, 45. 1 Tim. 4, 3. 12), *les fidèles, les croyants,* au point de vue de la foi; ce qui équivaut aussi à la dénomination de « chrétien, » mais à un point de vue différent (voy. *Oltram.*, Com. Rom. II, p. 182, note 4). Par cette double dénomination, Paul relève dans ses lecteurs deux points importants, la sainteté et la foi : ce sont les deux points qu'il envisage particulièrement dans son épître. —

Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ne se rapporte pas exclusivement à πιστοῖς, pour le déterminer d'une manière plus précise et dire en qui ils ont foi (= *croyants en Jésus-Christ*; contre *Flatt, Holzh.*, *Rück. Matthies, Credner, De W.*, *Reiche*, Comm. crit. p. 122. *Meyer, Bleek, Weiss, Braune, Hofm.*), ce que l'emploi habituel de ἅγιος et de πιστός dit suffisamment. D'ailleurs, si l'on dit πιστεύειν ἐν et même πιστὸς ἐν (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 3, 25. I, p. 323), on ne dit pas πιστὸς ἔν τινι, « *qui a foi en quelqu'un,* » mais πιστός τινι (Act. 16, 25). Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ se rapporte à τοῖς ἁγίοις... καὶ πιστοῖς (cf. Phil. 1, 1 : πᾶσι τοῖς ἁγίοις ἐν Χρ. Ἰησ.); il est mis épexégétiquement pour indiquer que c'est « *en Jésus-Christ,* » c.-à-d. dans la communion avec lui qu'ils sont ἅγιοι καὶ πιστοί (*Storr*, opusc. ac. II, p. 121. *Harless, Meier, B.-Crus., Schenkel, Monod*). Cette locution (Cf. 4, 17. Rom. 6, 11. 9, 1. Phil. 1, 1. Col. 1, 2. 1 Thess. 4, 1, etc.) comme celle de ἐν Κυρίῳ (2, 21. 4, 1. Rom. 16, 8. 12. etc.) renferme d'une manière concise l'idée εἶναι ἐν Χριστῷ, et indique qu'une chose est ou se fait en union ou dans la communion avec Christ; il en est le fondement (voy. *Winer*, Gr. p. 364). Paul, qui se présente comme un ἀπόστολος Ἰησ. Χριστοῦ, a soin de rappeler à ses lecteurs que, de leur côté, ils sont des ἅγιοι καὶ πιστοὶ ἐν Χρ. Ἰησοῦ.

Jusqu'ici, nous avons traduit en suivant le T. Reçu, mais nous savons que ἐν Ἐφέσῳ n'est point authentique (voy. Introd., p. 5 et sq.), en sorte que le texte, dépourvu de nom de lieu, se présente sous la forme : τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χρ. Ἰησοῦ. Qu'est-ce que cela veut bien dire? — *Basile le Grand* traduisait « aux saints qui sont, » et en donnait, d'après Origène, une explication métaphysique qui est unanimement rejetée (Introd., p. 8 et sq.). *Bengel* traduit : *Sanctis et fidelibus qui sunt* in omnibus iis locis quo Tychicus cum hac epistola venit. (de même *Matthies*, p. 7 : « aux saints *qui sont là,* » c.-à-d. en Asie, où Tychique doit se rendre). Ils pensent que

l'expression absolue « qui sont » se définit par le contexte (cf. Act., 13, 1. Rom. 12, 2). Malheureusement, c'est précisément le contexte qui manque, et *Bengel* et *Matthias* sont obligés de combler la lacune d'une manière arbitraire.

Au fait, cette proposition qui se traduit littéralement « aux saints *qui sont,* » c.-à-d. qui existent, et aux fidèles en Jésus-Christ, » ou « aux saints et fidèles en Jésus-Christ *qui sont,* qui existent » (Rom. 13, 1), n'offre aucun sens. Mais tel n'est pas le sentiment d'un certain nombre de docteurs qui ont cherché à en donner une traduction acceptable. *Schneckenburger* (Beitræge zur Einl. p. 133) traduit : « aux saints *qui le sont réellement* et aux fidèles en Jésus-Christ.» Mais τοῖς οὖσιν signifie : *qui sont, qui existent* (Rom. 13, 1), non « *qui le sont réellement.* » Il faudrait que l'idée de *réellement* fût exprimée (= τοῖς ὄντως ἁγίοις καὶ...). Quand Paul s'adresse aux chrétiens d'une église par la désignation de οἱ ἅγιοι, qui est l'expression courante pour désigner les chrétiens, il ne saurait venir à l'esprit de personne qu'il distingue parmi eux ceux qui sont vraiment saints de ceux qui, en réalité, ne le sont pas (comp. Phil. 1, 1). Les autres commentateurs ont suivi une autre voie. (*Reiche,* Comm. crit. p. 122) traduit : « aux saints *qui sont aussi* (non seulement saints, mais encore) *croyants en Jésus-Christ.* » Si Paul ne dit pas simplement τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἐν Χρ. Ἰησοῦ, « *aux saints et croyants en* Jésus-Christ, » c'est qu'il y a dans ce τοῖς οὖσιν une sorte d'emphase : il ne suffit pas à Paul, s'adressant à des hommes récemment sortis du paganisme, de les appeler ἅγιοι, comme étant entrés dans une vie de sanctification, d'autant plus que l'épithète de ἅγιοι peut s'adresser à des Juifs, mais il tient à accentuer leur qualité de « croyants en Jésus-Christ, » ce qui est une désignation mieux appropriée et plus significative. Mais 1° le langage permet-il une semblable traduction ? Nous ne le croyons pas. Si l'on veut dire : « aux saints *qui sont aussi*

des croyants en Jésus-Christ, » il faut dire τοῖς ἁγίοις τοῖς καὶ πιστοῖς οὖσιν ἐν Χρ. Ἰησοῦ et non comme Paul s'exprime. *Reiche* prétend, il est vrai, que οὖσιν peut figurer avant καὶ πιστοῖς aussi bien qu'après (Jean 1, 4. Cf. 10. 4, 9. Act. 7, 2. Éph. 2, 1). A tort certainement; car l'accent n'est pas sur οὖσιν, qu'on puisse dire τοῖς οὖσιν καὶ...; il est sur καὶ πιστοῖς, en sorte qu'il faut dire : τοῖς καὶ πιστοῖς οὖσιν (Cf. Rom. 8, 28). Les exemples cités sont sans valeur : ils ne s'appliquent pas au cas pendant. Nous devons ajouter que cette observation s'applique à toutes les explications suivantes. 2° Dans Paul, οἱ ἅγιοι, « *les saints*, et οἱ πιστοί, *les fidèles*, *les croyants*, sont des expressions synonymes pour désigner « *les chrétiens* » (voy. plus haut). Il n'y a entre elles qu'une différence de point de vue : les οἱ ἅγιοι sont nécessairement des πιστοί; il n'y a pas d'ἅγιοι qui soient ἄπιστοι. En conséquence, cette *emphase* que *Reiche* prête à Paul (= des saints *qui sont aussi* des croyants en Jésus-Christ) pour expliquer καί, n'existe pas en réalité, les expressions οἱ ἅγιοι et οἱ πιστοί étant équivalentes : on ne peut pas être ἅγιος si l'on n'a commencé par être πιστός. D'ailleurs l'expression οἱ ἅγιοι dans Paul désigne toujours les chrétiens, jamais les Juifs. L'épithète d'ἅγιος, donnée à des Juifs a une autre valeur (voy. plus haut). 3° Enfin πιστοὶ ἐν Χρ. Ἰησοῦ ne peut pas signifier « *croyants en Jésus-Christ* » (voy. plus haut). — *Weiss*, (Herzog's Encycl., vol. XIX, p. 481. Einl. p. 262) traduit de même « *aux saints qui sont aussi croyants en Jésus-Christ;* » mais il estime que Paul ajoute cette observation pour accentuer que les ἅγιοι à qui il s'adresse sont des ἅγιοι chrétiens et non des ἅγιοι de l'A. Alliance. C'est encore moins admissible. Qu'est-ce que cette distinction a affaire dans cette adresse? Rien dans le contexte ni dans l'épître ne la vient réclamer. L'expression de οἱ ἅγιοι ne désigne-t-elle pas toujours des chrétiens? — *Meier* (Comm. p. 4-5) et *Bœttger* (Beiträge z. Einl., p. 400) donnent à πιστοί ἐν

Χρ. Ἰησ. un sens différent; ils traduisent : « aux saints *qui sont aussi* des fidèles en Jésus-Christ, dans la communion avec Christ, » par opposition à ceux qui sont devenus ἄπιστοι en adhérant aux fausses doctrines des docteurs; mais rien dans le contexte ne provoque ni ne justifie une semblable réflexion. L'adresse devient une énigme. Pour expliquer la présence de ce τοῖς οὖσιν καὶ, « *qui ont aussi,* » il faut admettre qu'il exprime une certaine accentuation, comme dit *Reiche*, une certaine emphase, et l'on a beau s'ingénier, on ne la retrouve ni dans les mots, ni dans la pensée. Aussi *Hofmann* (p. 6) prend-il le parti de n'en point chercher; il traduit: *aux saints qui sont aussi des croyants en Jésus-Christ,* et dit que Paul, en dénominant ainsi ses lecteurs, indique simplement ce qu'ils sont à ses yeux, « des saints et des croyants. » C'est une manière d'ôter toute valeur à τοῖς οὖσιν καὶ, de l'annuler. Dès lors, on ne sait plus ce qu'il fait ici et pourquoi Paul ne dit pas simplement τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἐν Χρ. Ἰησοῦ. — Enfin, car nous n'avons pas encore épuisé toutes les combinaisons, *Credner* (Einl., p. 398. De même *S. Crell* et *Holzhausen*) traduit : « aux saints *qui sont aussi* (*véritablement*) croyants en Jésus-Christ, » c.-à-d. aux saints qui ne le sont pas de nom seulement, mais qui sont encore de vrais croyants en Jésus-Christ, et il ajoute en commentaire que, dans la bouche de Paul, « les vrais croyants sont les croyants de son école, les pauliniens. » Si nous laissons de côté le commentaire, qui est évidemment inacceptable, n'est-il pas évident que ce mot « véritablement » est essentiel et devrait être exprimé? d'autant plus qu'il n'y a pas de ἅγιοι qui soient en même temps ἄπιστοι [1].

Ce n'est pas tout. Ces traductions viennent se heurter à

[1] Voyez les réfutations de *Harless*, p. XLVII. *Anger*, p. 98. *Meyer*, p. 7. *Bleek*, p. 182. *Kiene*, St. Krit. 1869, p. 294, et les discussions des partisans mêmes de ce point de vue, repoussant les interprétations différentes de la leur propre, comme *Reiche*, Comm. crit. p. 121 et sq.

une difficulté fort grave. Si elles étaient exactes, il en résulterait que la lettre serait adressée, non à un cercle déterminé de lecteurs et d'églises, mais à l'universalité des chrétiens : ce ne serait pas seulement une encyclique, mais une véritable *épître catholique* adressée à la chrétienté tout entière. Une semblable destination est en contradiction avec le contenu même de l'épître (cont. *Hofm.*, p. 268). Paul s'y adresse non à tous les chrétiens, mais à un cercle déterminé de lecteurs (1, 15. 16), à des chrétiens d'origine païenne (2, 11-19. 3, 1. 4, 17) ressortissant en général à des églises qu'il n'a ni fondées, ni visitées, et appartenant à un cercle nécessairement déterminé, puisque la lettre doit leur être remise par un porteur chargé de leur donner de ses nouvelles (Éph. 6, 21. 22). De plus, cette lettre est dans un rapport si étroit avec la lettre aux Colossiens, confiée au même porteur, qu'on ne saurait plus comment l'y relier, si c'était une épître catholique. Enfin elle suppose dans ses instructions un état des esprits qui peut bien se rencontrer dans une certaine circonscription, mais qui n'est pourtant pas celui de la chrétienté tout entière. Comment s'expliquer avec cela qu'elle ait jamais pu porter le titre d'épître aux Éphésiens? Cette contradiction entre l'universalité de l'adresse et le contenu de l'épître est si évidente que ces commentateurs eux-mêmes sont contraints de limiter cette destination universelle par le contenu de l'épître elle-même et d'aller chercher dans l'Asie mineure les destinataires de l'épître (*Weiss*, p. 482).

Une fois qu'il est constaté que ἐν Ἐφέσῳ est inauthentique, et que la proposition sans nom de lieu ne présente aucun sens, on se trouve en présence d'une énigme. *Jacob Usher* (voy. Introd., p. 34) en a donné le mot. Cette proposition doit indiquer les destinataires de l'épître, comme Paul le fait dans toutes ses lettres, et si l'on suit l'analogie avec les autres épîtres (cf. τοῖς οὖσιν ἐν, Rom. 1, 7. 1 Cor. 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 1, 1. Phil. 1, 1) on devrait trouver après τοῖς

οὖσιν un nom de lieu. Puisqu'il manque, c'est que l'auteur a laissé là, intentionnellement, un blanc : il n'y a pas d'autre conclusion possible. Nous nous bornons ici à constater le fait, et nous renvoyons pour l'explication à ce que nous avons dit dans l'Introduction.

ỳ 2. Après l'adresse vient la salutation, telle qu'on la retrouve dans les autres épîtres (Rom., 1 et 2 Cor., Phil., 2 Thess., Philém.) et avec une modification dans Col., 1 Thess., 1 et 2 Tim., Tite. Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη (Scil. ἔστω) ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, « *à vous soient la grâce et la paix par Dieu, notre Père, et par Jésus-Christ, notre Seigneur.* » Ὑμῖν n'était pas nécessaire ; il sépare légèrement la salutation de l'adresse. Paul leur souhaite la grâce et la paix (Voy. Col. 1, 2). L'une et l'autre viennent de Dieu (ἀπὸ θεοῦ) et de ses sentiments paternels à notre égard (πατρὸς ἡμῶν), ainsi que de Jésus-Christ (Ἰησ. Χρ.) par qui nous avons eu accès auprès du Père, et qui est, lui, le Seigneur (Κυρίου) que nous devons écouter et suivre pour les obtenir.

§ 1. **Prologue. Le plan de salut de Dieu réalisé en Christ.** I, 3-14.

§ 1. Préambule. Paul bénit Dieu du plan de miséricorde qu'il a conçu avant la création du monde, et qu'il a réalisé par Jésus-Christ, à la louange de sa gloire (1, 3-14).

ỳ. 3. En général, Paul commence ses lettres par la mention des actions de grâces qu'il adresse à Dieu, pour la foi et la piété des chrétiens, ses lecteurs (Rom. 1, 8. 1 Cor. 1, 4. Phil. 1, 3. Col. 1, 3. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 3), à moins qu'il n'ait quelque chose qui le préoccupe fortement, comme dans l'épître aux Galates et dans la seconde ép. aux Corinthiens. Cette mention se retrouve de même dans l'ép. aux

Éphésiens, 1, 15; mais, contrairement à son habitude, Paul la fait précéder d'actions de grâces à Dieu pour son plan de salut, et il entre, à ce propos, dans un développement où il touche sommairement les points principaux de ce plan. Nous pensons que cette variation tient vraisemblablement à ce que, écrivant cette épître immédiatement après celle aux Colossiens, il a varié sa manière pour éviter l'uniformité, et surtout à ce que, désirant s'élever à des considérations générales, il a senti, comme instinctivement, que tout ce qu'il avait à dire était dominé par le plan même de Dieu réalisé en Jésus-Christ, et a été pressé de le mettre en relief et en tête de toutes ses réflexions ultérieures. Ce sera la base d'où va découler tout ce qu'il a à dire.

Εὐλογετός scil. εἴη, « *béni, loué soit...* » Εὐλογητός (= בָּרוּךְ) figure en tête, parce que Paul veut accentuer l'idée de bénédiction, comme c'est ordinairement le cas dans les doxologies (Gen. 6, 26. 1 Sam. 25, 32. 2 Sam. 18, 18, etc. Luc 1, 68. 2 Cor. 1, 3. 1 Pier. 1, 3, etc.). Quelquefois c'est la personne même à qui la bénédiction s'adresse qui a le ton et est principalement considérée; dans ces cas, assez rares il est vrai, le nom précède (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II v. p. 252). Ce début est fort naturel, puisque Paul va rappeler les immenses bienfaits de Dieu en Christ (Cf. 2 Cor. 1, 3. 1 Pier. 1, 3): c'est la bénédiction de l'homme répondant aux bénédictions de Dieu, l'expression de sa reconnaissance. — ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ: cette formule se retrouve Rom. 15, 6. 2 Cor. 1, 3. 11, 31. Col. 1, 3. 1 Pier. 1, 3, et a été entendue de deux manières différentes. Celle qui se présente la première, consiste à grouper sous l'article ὁ les mots θεὸς καὶ πατήρ, de sorte que τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ. se rapporte à ces deux mots. De là, « *béni soit le Dieu et père de Notre Seigneur Jésus-Christ.* » (*Jér.* 2. *Théoph.*, *Bèze*, *Michael.*, *Rück*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Bleek*. *Monod*, *Braune*, *Hofm.*). C'est la

valeur ordinaire de cette forme grammaticale (Cf. 4, 6. 1 Pier. 2, 25), et il n'est point nécessaire (cont. *Harless*) qu'il y ait τε devant καὶ; au contraire, car avec τε... καὶ il faudrait ὁ πατήρ (*Winer*, Gr. p. 122). Quant à l'idée elle-même, elle est scripturaire, comme on le voit ỳ 17 : ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ. Comp. Matth. 27, 46. Jean 20, 17. Hb. 1, 9. « L'expression : *Dieu de Jésus-Christ*, exprime la relation de complète dépendance, et celle de *Père de Jésus-Christ*, la relation de parfaite intimité » (*Godet*, Comm. Rom. 15, 6). Et cette pensée va bien au contexte. Comme c'est *en Jésus-Christ* (ỳ 3, 4, etc.) que toutes ces bénédictions de Dieu nous sont venues, Paul met en avant le rapport dans lequel Dieu se trouve avec Jésus-Christ : il bénit Dieu, comme « *le Dieu* de notre Seigneur, » afin d'indiquer par là que, dans ce plan réalisé par Christ, notre reconnaissance doit remonter jusqu'à lui — et comme « *Père* de Notre-Seigneur, » parce que c'est sur cette relation d'unité du Père et du Fils que repose toute la dispensation de miséricorde, dont nous, chrétiens, nous sommes les objets. Néanmoins, plusieurs commentateurs (*Jér.* 1. *Théod.-M.*, *Kop.*, *Harless*, *DeW.*, *Meyer*) préfèrent une autre interprétation. Il rapportent τοῦ Κυρ. ἡμ. Ἰησ. Χρ. à πατήρ seul, de sorte que Paul, après avoir dit : « *Béni soit Dieu*, » ajoute par une sorte d'épexégèse καὶ πατὴρ τοῦ Κυρ. ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ, « *et Père*, c.-à-d. *qui est aussi Père de notre Seigneur Jésus-Christ.* » Paul bénit Dieu, comme *Dieu*, c.-à-d. en tant que l'Etre suprême, à qui toute reconnaissance doit remonter, parce que tout bien vient finalement de lui ; puis, comme il s'agit d'un bienfait réalisé par Jésus-Christ, il ajoute la qualification de « *Père de notre Seigneur Jésus-Christ.* » Cette manière unit moins fortement Dieu et Jésus-Christ, et, sous ce rapport, elle convient moins bien à l'union si fortement accentuée dans tout ce qui suit (ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς..· ἐν Χριστῷ, ỳ 3. ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ, ỳ 4. προορίσας ἡμᾶς διὰ Ἰ. Χρ.,

ỷ 5. ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς... ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, ỷ 6. ἐν ᾧ, ỷ 7. ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ, ỷ 11, etc.), toutefois elle ne répugne point au contexte. On se demande seulement si, au point de vue du langage, elle est autorisée. *Meyer* se fonde sur ce que Paul se sert de l'expression ὁ θεὸς καὶ πατήρ comme d'une désignation chrétienne et solennelle de Dieu, sans la faire suivre d'aucun génitif; ainsi 1 Cor. 15, 24 : ὅταν παραδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, quand il (Jésus) aura remis la royauté à Dieu, *qui est aussi Père.*» Éph. 5, 20 : εὐχαριστοῦντες ἐν ὀνόματι Ἰ. Χρ. τῷ θεῷ καὶ πατρὶ rendant grâces, au nom de Jésus-Christ, à Dieu, *qui est aussi* Père. » Mais c'est là une preuve très compromettante, car θεῷ καὶ πατρί se groupent grammaticalement sous l'article τῷ, et le génitif n'est en réalité que sous-entendu, ensorte que l'on doit traduire : « Quand il aura remis la royauté à *son* Dieu et Père, » et « rendant grâces à *notre* Dieu et Père. De même Col. 3, 17. Jacq. 1, 27. 3, 9. Ce génitif est sous-entendu semblablement dans des expressions analogues, 2 Tim. 1, 2. Éph. 6, 23 ; εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρός (scil. ἡμῶν) καὶ κυρίου Ἰ. Χριστοῦ. Comp. Phil. 1, 2. T. R. Philém. 3.

ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς, « *qui nous a bénis,* » nous chrétiens, et non pas seulement Paul (*Kop.*). L'aoriste (ὁ εὐλογήσας = ὃς εὐλόγησε), n'est point mis pour un futur (*Kop.*), ni pour un présent (*Holzh.*). Il n'indique pas non plus un acte accompli une fois pour toutes (*Harless, Meyer*), mais un acte passé qui va se reproduisant = nous a bénis, nous bénit et nous bénira (voy. *Oltram.* Comm. Rom. 8, 30. II v. p. 202) — ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ, « *de toute sorte* (πᾶς, cf. Matth. 4, 23. Rom. 1, 29. 7, 8, etc. Éph. 4, 19. 5, 3, etc.) *de bénédiction spirituelle,* » c.-à-d. de bénédictions spirituelles de toute sorte. On voit par là que εὐλογήσας n'indique pas un acte de bénédiction accompli une fois pour toutes. Cette bénédiction est πνευματική. Les commentateurs (*Harless, Meier, Olsh., Schenkel, Meyer, Bleek, Braune, Meyrick,* etc.)

donnent à πνευματική le sens de *spirituel, qui vient du Saint-Esprit;* mais πνευματικός n'a pas cette signification. D'ailleurs Paul veut indiquer la nature de cette εὐλογία, ce qu'elle est essentiellement, non son origine, puisqu'il nous dit qu'elle vient de Dieu (ὁ θεὸς... ὁ εὐλογήσας). Les adjectifs en ικός signifient proprement *qui a le caractère, les qualités de, qui appartient à la classe, à la catégorie de,* et, comme tel (en parlant d'êtres animés) *y est propre* — ou (en parlant de choses) *s'y rapporte, y a trait* (voy. Buttmann, Gr. II, p. 339. Matthiæ, Gr. 1, p. 283). Πνευματικός signifie donc *qui a le caractère, les qualités, de l'esprit* (πνεῦμα), et, comme tel, *y a trait, s'y rapporte.* Ce sens général varie suivant les points de vue sous lesquels on envisage πνεῦμα (voyez les différentes applications et significations de πνευματικός dans *Oltram.*, Comm. Rom., I, v. p, 147). Dans notre passage, εὐλογία πνευματική désigne « *une bénédiction spirituelle,* » c.-à-d. ayant le caractère de l'esprit, et, comme telle, ayant trait au monde supérieur de l'esprit, non au monde visible, sensible, en ce sens que cette bénédiction appartient à l'esprit et à ses intérêts (opp. à bénédiction matérielle, temporelle). De même Rom. 1, 11. 15, 27 : εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσι καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς, « car si les Gentils ont eu part à leurs biens spirituels, ils doivent aussi les assister de leurs biens matériels, temporels. » 1 Cor. 9, 11 : τὰ πνευματικά, « les biens spirituels, » c.-à-d. les connaissances et les prérogatives chrétiennes, opp. à τὰ σαρκικά, « les biens temporels, matériels, » comme argent, etc. Paul nous indique donc la nature de cette εὐλογία, ce qu'elle est essentiellement; elle est πνευματική, c.-à-d. qu'elle a trait au monde supérieur de l'esprit et à ses intérêts (*Pél.*, *Jér. Ambr. Baur*, *Bèze*, *Flatt*, *Matthies*, *Hofm.*), c'est la délivrance, le pardon des péchés, ỹ 7, en même temps toute espèce de sens et d'intelligence, ỹ 8, etc., en un mot tous les biens de l'âme dont Dieu nous a comblés.

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις : Ἐπουράνιος, ον signifie 1° *qui est dans les cieux* ou *au ciel, céleste.* 1 Cor. 15, 40 : σώματα ἐπουράνια (opp. ἐπίγεια) les corps célestes qui sont au ciel. 2 Tim. 4, 18 : ἡ βασιλεία ἡ ἐπουράνιος, le royaume céleste, qui est au ciel. Hb. 11, 16 : ἡ πατρὶς ἡ ἐπουράνιος, la patrie céleste, qui est au ciel. 12, 22 : Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος. 8, 5 : τὰ ἐπουράνια scil. ἅγια (= τὰ scil. ἅγια ἐν τοῖς οὐρανοῖς, 9, 23) le sanctuaire céleste (opp. τὸ ἅγιον κοσμικόν, 9, 1) 2 Mac. 3, 39 : ὁ τὴν κατοικίαν ἐπουράνιον ἔχων. — Comme le ciel était censé la demeure de Dieu (Matth. 5, 24. Act. 7, 49. Ap. 4, 1, etc.), on a dit ὁ πατὴρ ὁ ἐπουράνιος, Matth. 18, 35 (= ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Matth. 5, 46, etc.), « le Père céleste, qui est au ciel ; » θεὸς ἐπουράνιος, 3 Mac. 6, 28. 7, 6. — Comme le ciel était aussi considéré comme la demeure des anges (Matth. 24, 36. 22, 30. 18, 19, etc. Gal. 1, 8, etc.), des saints et des bienheureux (2 Cor. 5, 1. Hb. 12, 22. Cf. Jean 4, 2. Matth. 5, 12, etc.), on les a appelés οἱ ἐπουράνιοι, les habitants du ciel (opp. οἱ ἐπίγειοι et οἱ καταχθόνιοι [1], Phil. 2, 10. Cf. Ignace ep. ad Trall. 9. De là, Jean 3, 12 : τὰ ἐπουράνια, les choses célestes, celles qui se passent au ciel, par opp. à τὰ ἐπίγεια, les choses terrestres, celles qui se passent sur la terre. Τὰ ἐπουράνια signifie encore « les espaces du ciel, les régions célestes, les cieux ; » ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, « dans les cieux (= ἐν ὑψηλοῖς, Hb. 1, 4), Éph. 1, 30. 2, 6. 3, 1 (voy, encore 6, 12). 2° *Qui vient du ciel* ou *de Dieu*, qui est censé au ciel, *céleste, divin*, et se dit par rapport à l'origine d'une chose, Hb. 3, 1 : κλῆσις ἐπουράνιος, l'appel céleste, la vocation divine (Cf.

[1] « Ἐπὶ dans la composition des adj. qui ont une signification maté« rielle, relève l'idée d'être *in loco aliquo*, ainsi ἐπίγειος, ἐπιχθόνιος, « ἐπουράνιος comparé à γήϊνος, χθόνιος, οὐράνιος. Ce n'est que lorsqu'ils « seraient opposés à des adj. indiquant une position déterminée, comme « κατάγαιος, καταχθόνιος, que le préfixe ἐπὶ pourrait signifier ce qui « est *sur* ou *au-dessus de* On ne peut donc arguer de ἐπί, comme *Grotius*, pour voir dans ἐπουρανίοις l'idée d'un summum cœlum opp. à « des cieux inférieurs, à une regio astrifera. » (*Harless*, p. 9.)

Phil. 3, 14 : ἡ ἄνω κλῆσις τοῦ θεοῦ), 6, 4 : ἡ δωρεὰ ἡ ἐπουράνιος, le don céleste, qui vient de Dieu, divin [1]. Cela dit, comment doit-on entendre ici ἐν τοῖς ἐπουρανίοις? Plusieurs (*Jér.*, *Pél.*, *Ambros.*, *Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Luth.*, *Corn.-L. Michœl*, *Flatt*, *Rosenm.*, *Holzh.*, *Matthies*, *Meier*, *Bleek*) en font une sorte d'explication de ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ = « qui nous a bénis de toute sorte de bénédiction spirituelle, *savoir* de choses ou de biens célestes. » Mais il est par trop évident que lorsque Paul a dit : « Qui nous a bénis de toute sorte de bénédiction spirituelle, » il ne saurait s'agir d'ἐπίγεια, qu'il veuille expliquer à des chrétiens ce qui est clair, par une désignation qui ne l'est pas, ou tout au moins qui leur est étrangère (*Harless*). C'est d'autant moins admissible que ἐπουράνιος signifiant « *qui est au ciel* » ou « *qui vient du ciel*, » relève, non la nature, mais l'origine de ces biens : ils viennent du ciel, de Dieu. En conséquence, nous pensons que, dans ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, il s'agit, non de biens, mais de lieux, comme c'est le cas du reste dans toute l'épître, 1, 20. 2, 6. 3, 10. 6, 12, et le contexte, comme nous le verrons, n'est pas défavorable à ce point de vue. Dans ce cas, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις doit se relier, non à θεός (= ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις), comme l'indique *Bèze*, sans pourtant l'admettre, — ni à εὐλογήσας (= ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, ἐν πάσῃ, etc. *Jér.*, *Bèze*, *Kop.*, *Rück*, *Monod*, *Hofm.*), qui parle de bénédictions déjà réalisées ici-bas, et ne saurait être envisagé comme un futur ou une prolepse, — mais à πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ (*Harless*, *Olsh.*, *DeW.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*). Seulement, on se demande dans quel but Paul a ajouté ce déterminatif. Est-ce pour mieux faire connaître la nature de ces bénédictions?

[1] De même 1 Cor. 15, 48, où il s'agit des corps des ressuscités. Christ et les ressuscités sont appelés *célestes* (ὁ ἐπουράνιος et οἱ ὑπεράνιοι, céleste, qui vient du ciel) relativement à l'origine de leur corps, qui est ἐξ οὐρανοῦ.

= « il nous a bénis de toute sorte de bénédictions spirituelles *qui sont* dans les cieux, » partant sont de nature céleste (*Harless, Olsh., Meyrick*). Mais ἐν τοῖς ἐπουρανίοις rappelle le lieu où elles sont, non leur nature déjà indiquée par πνευματική. — Est-ce pour faire connaître qu'elles viennent d'un monde supérieur? C'est l'opinion de *Schenkel, Meyer, Braune*. « Le Saint-Esprit étant au ciel, comme Dieu « lui-même, les bénédictions de l'Esprit (εὐλογ. πνευματικῇ) « sont considérées comme se trouvant au ciel, d'où elles « descendent sur nous. Cf. Hb. 6, 4 » (*Meyer*). Mais ce détail est bien surérogatoire, quand on a dit que c'est Dieu qui les accorde. Du reste, toutes ces explications ne se relient pas au contexte. Paul ajoute ce déterminatif parce que toutes ces bénédictions, dont Dieu nous a bénis, nous bénit et nous bénira ici-bas, et auxquelles il fait allusion, sont celles qui ont été résolues et arrêtées au ciel (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις), dans le plan conçu de Dieu avant la création du monde, pour le salut des hommes en Christ. C'est de ces bénédictions-là, en effet, qu'il va entretenir ses lecteurs et qu'il mentionne ỹ 4-14 : ce sont des bénédictions spirituelles ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, c.-à-d. *arrêtées dans les cieux.* »

Ἐν Χριστῷ se rapporte à εὐλογήσας ἡμᾶς. Il ne signifie pas « par Christ » (= διὰ Χριστοῦ, *Chrys., Ecum., Théoph., Luth., Corn.-L., Grot., Kop., Rosenm.*, etc.) — ni « à cause de Christ » (*Morus, Flatt*); mais « en Christ. » Ce n'est pas en Christ, en tant que « causa meritoria » (*Meyer*), puisque Paul déclare que la cause de ces bénédictions c'est l'amour de Dieu, ỹ 5, 6 — ni en Christ « en la personne duquel Dieu nous contemple comme des membres de son corps, faisant partie de son être et revêtus de sa justice » (*Monod, Pél.* : « in capite omnia membra benedicit »), Car Paul ne dit pas que Dieu a béni Christ, et, par ce fait, nous en lui; il dit directement « nous ayant bénis en Christ. » — Cette expression ἐν Χριστῷ ou ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ou ἐν Χρ. Ἰησ. τ. κυρ.

ἡμῶν), de même que celle de ἐν Κυρίῳ (voy. Comm. Col. 4, 17) est fréquemment employée par Paul d'une manière épexégétique, après un verbe (Rom. 9, 1. 14, 14. 2 Cor. 2, 7. 12, 19. Gal. 2, 17. 3, 4. Phil. 1, 26. 4, 21. 2 Tim. 3, 12. Philém. 20) — un participe (1 Cor. 1, 2. 4. 15, 18, Éph. 2, 10. 2 Tim. 1, 9) — un adjectif (Éph. 3, 6. Col. 1, 28) — un substantif (Rom. 16, 4. 9. 1 Cor. 3, 1. Phil. 1, 1. 2. 1 Col. 1, 2. 1 Thess. 2, 14. 4, 16. 5, 18. Philém. 8, 23) — ou une proposition (Rom. 6, 11. 15, 17. 1 Cor. 15, 31. 16, 24. Gal. 6, 15. Phil. 4, 19). Elle n'est point simplement équivalente de διά, gén. Elle renferme d'une manière concise l'idée d'union, de communion avec Christ (le εἶναι ἐν, (Rom. 8, 1. 16, 11. 1 Cor. 1, 30. 2 Cor. 5, 17), et indique, comme ἐν Κυρίῳ, qu'une chose est ou se fait *en* ou *dans la communion avec Christ :* il en est le fondement (voy. *Winer,* Gr. p. 364). De là, « *nous ayant bénis... en Christ,* c.-à-d. *dans la communion de Christ.* Paul ajoute cette épexégèse pour indiquer que c'est en Christ que ces bénédictions spirituelles, arrêtées dans les cieux, ont été réalisées, et que c'est dans sa communion que nous les possédons. Du reste, Paul insiste sur ce point.

℣ 4. Le fondement de ces bénédictions arrêtées dans les cieux, c'est le plan que la grâce de Dieu a formé pour le salut des hommes. Ce plan est envisagé ici comme ayant reçu son exécution dans Paul et dans les chrétiens à qui il écrit. En voici le premier point (℣ 4-6): c'est l'idée générale.

Καθὼς (pp. suivant comme), « *selon que,* » indique la manière (ὡς) dans laquelle (κατά) Dieu nous a bénis (καθὼς, 1 Cor. 1, 6. 5. 7, Jean 13, 34, etc.). C'est, comme il va le dire, *conformément* à un plan conçu de lui avant la création du monde et réalisé en Christ — ἐξελέξατο ἡμᾶς : Ἐξελέγεσθαι, prop. *choisir* (Luc 6, 13. 10, 42. 14, 7. Jean 6, 70. 13, 18. 15, 16. 19. Act. 1, 2. 24. 15, 22. 25. 1 Cor. 1,

27, Jaq. 2, 5), *élire* (Act. 6, 5), indique par son radical (εκ-λεγ.) une séparation d'avec d'autres qui sont laissés, ce qui le distingue de προγινώσκειν (Rom. 8, 28) et de αἱρεῖσθαι (2 Thess. 2, 13). Cette expression est usitée en parlant du peuple hébreu, pour indiquer l'acte par lequel Dieu le sépara des autres nations pour en faire son peuple, en un mot, le choisit (= בחר, Deut. 7, 6. 14, 2, 18, 5. Ésaïe 41, 8. 9. 44, 1. 2, etc. Act. 13, 17) et c'est en leur qualité de membres de la nation élue, que les Hébreux sont appelés οἱ ἐκλεκτοὶ θεοῦ, *les élus de Dieu* (1 Chr. 16, 13. Ésaïe 42, 1. 45, 4. 65, 9. 15. 23. Ps. 105, 6. 43. 106, 5. Sap. 4, 15. Sir. 46, 1) et la nation elle-même, *la race choisie, élue*, τὸ γένος τὸ ἐκλεκτόν, Ésaïe 43, 20. Pour les chrétiens, il en est autrement, parce que le procédé de l'élection est différent (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 8, 28, 30. 9, 13) et essentiellement individuel (cont. *Hofm.* Schriftb. I, p. 223, 225. Comm. p. 9). Dieu, par la prédication de l'évangile, *appelle* (καλεῖ) tous les hommes au salut par la foi en Jésus-Christ. Les uns sont incrédules à l'appel de Dieu et le repoussent; les autres ont foi et serrent cet appel dans leur cœur. Il se fait ainsi dans l'humanité une sorte de triage, un choix, *une élection* (κλῆσις καὶ ἐκλογή, 2 Pier. 1, 10. κλητοὶ opp. à ἐκλεκτοί, Matth. 20, 16. Th. 22, 14). Ceux qui ont foi, sont choisis, tirés de la masse incrédule pour appartenir à Dieu, et sont dits « *élus*, » ἐκλεκτοί (Matth. 24, 22. 24. Cf. Marc 13, 20. 22. Rom. 16, 13. 2 Tim. 2, 10. 1 Pier. 1, 1. Ap. 17, 14), les ἐκλεκτοὶ θεοῦ (Luc 18, 7. Rom. 8, 33. Col. 3, 13. Tite 1, 1) et même les ἐκλεκτοὶ Χριστοῦ (Mth. 24, 31. Cf. Marc 13, 27). Ils forment un peuple mis à part, *une race élue*, γένος ἐκλεκτόν, 1 Pier. 2, 9. De là, « *Dieu nous a choisis, élus* » — nous chrétiens, et Paul vise ici d'une manière directe ses lecteurs et lui. Il considère cette élection comme étant réalisée en lui et dans les chrétiens à qui il écrit.

ἐν αὐτῷ ne signifie pas « en vue de lui » (= *εἰς αὐτόν*, vers. éthiop.) — ni « par lui » (= *δι' αὐτοῦ*, *Chrys. Théoph.*, *Ecum.*, *Luth.*, *Grot.*, *Corn.-L.*, *Estius*, *Hammond*, *Leclerc*, *Wolf*) — ni « à cause de lui » (= *δι' αὐτόν*, *Flatt*, *Rosenm.*, *Kop.*); mais « en lui » — et non pas « en lui, » *Dieu* (= *ἐν αὐτῷ* [*ἑαυτῷ*, F.G.], *Morus*, *Holzhausen* = au dedans de lui, par son décret); mais « en lui. » *Christ*, comme il vient de dire *ἐν Χριστῷ*, ỳ 3, et comme il le répète dans tout le paragraphe, ỳ 4-14. *Ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ*, « *il nous a élus en lui*, » indique que Christ est le fondement de notre élection. C'est par Christ que le plan de Dieu pour le salut des hommes s'est réalisé et se réalise ici-bas, partant c'est en sa personne que toutes ces bénédictions se rencontrent, et c'est *en lui*, c,-à-d. *dans la communion de Christ*, que nous les possédons (de même *ἐν αὐτῷ*, 2, 16. 2 Cor. 5, 21. 13, 4. Col. 2, 6. 10 ; de même *ἐν ᾧ*, voy. ỳ 7), à commencer par notre élection. *Ἐν* a une valeur mystique comme dans les expressions épexégétiques *ἐν Χριστῷ* (voy. ỳ 3) et *ἐν κυρίῳ* (voy. Comm. Col. 4, 17) et comme on peut le constater ỳ 7 : *ἐν τῷ ἠγαπημένῳ*, *ἐν ᾧ ἔχομεν*, ỳ 11 : *ἐν αὐτῷ*, *ἐν ᾧ*, ỳ 13 : *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς*. L'apôtre met à la reproduction de cette idée une telle insistance, non seulement au début, mais encore dans le courant de l'épître (2, 6. 7. 10. 13. 15. 16. 21. 22. 3, 6. 11. 12. 17, etc.), qu'il est difficile de ne pas croire que c'est là une pensée qui occupe une large place dans son esprit. La raison n'en est pas apparente au premier coup d'œil; mais quand on sait qu'il veut s'opposer au fond à des doctrines qui ne tendent rien moins qu'à détacher le chrétien de Christ, on trouve tout naturel qu'il insiste sur la pensée que c'est *en Christ* que toutes ces grâces se trouvent, et *en lui*, c.-à-d. dans sa communion que nous les possédons. Voilà pourquoi il ajoute *ἐν αὐτῷ*. — Cette interprétation n'a pas été mise en avant par les commentateurs, parce qu'elle leur a paru ne pas se concilier avec

l'idée d'une élection πρὸ καταβολῆς κόσμου — ce que nous examinerons plus loin — aussi se sont-ils tournés d'un autre côté; mais leur embarras est grand, comme nous venons de le voir, par les significations diverses (in, per, propter eum) que plusieurs d'entre eux ont donnée à ἐν. Les prédestinatiens et quelques autres docteurs avec eux *Calv.*, *Bucer*, *Bèze*, etc., *Beng.*, *Rück*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Bleek*, *Monod*, *Braune*, *Meyrick*) pensent que ἐν αὐτῷ signifie que Dieu nous a élus *en Christ*, c.-à-d. « in capite nostro, nos tamquam membra, » ce qui veut dire que Dieu a élu Christ et, par ce fait, nous en lui. On cite même un passage rabbinique tiré de Bereschith R. 44, 4 sur Esaïe 44, 1 : « Jacob quem elegi in Abrahamo. » Mais Paul ne parle pas d'une élection de Christ, il parle directement et uniquement de notre élection, et dans la conception même de ces docteurs touchant le décret de Dieu, il ne s'agit que des hommes élus par la volonté propre et indépendante de Dieu, non de Christ. D'ailleurs ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ, ἐν Χριστῷ n'ont point ce sens dans tout le paragraphe. D'autres ont vu dans ἐν αὐτῷ la raison déterminante de notre élection (*Harless*, *Meyer*), ce qui revient à « propter eum » — ou un rapport conditionnel avec Christ, « in Christo, tamquam mediatore » (*De W.*), ce qui revient à « per eum. » Plusieurs se tiennent dans des termes si vagues qu'il est difficile de saisir leur pensée.

πρὸ καταβολῆς κόσμου, « *avant la fondation*, c.-à-d. *la création du monde*. » Cette expression ne se rencontre pas ailleurs dans Paul ; mais elle est assez usitée, Matth. 13, 35. 25, 34. Luc 11, 50. Jean 17, 24, Hb. 4, 3. 9, 26. Ap. 13, 8. 17, 8. 1 Pier. 1, 20,

De là, « *selon que Dieu nous a élus en lui* [Christ] *avant la fondation du monde*. » En conséquence de cette déclaration, tous les commentateurs unanimement affirment que l'élection, dont il est ici question, a été faite par Dieu avant la création du monde, Dieu ayant déterminé d'avance (προο-

ρισας, ỳ 5) nominativement, pour ainsi dire, dans son projet de salut, les individus auxquels il réserve sa grâce. A ce compte-là, l'appel qui se fait sur la terre et l'élection qui le suit, ne sont que la réalisation historique et pratique de cette élection des individus faite par Dieu avant la création du monde[1]. Nous attendrons, pour examiner ce point délicat, d'avoir lu tout le paragraphe ỳ 4-6 ; nous nous bornons seulement à remarquer que l'aoriste ἐξελέξατο et que ἐν αὐτῷ ne sont pas favorables à ce point de vue.

εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ : Εἶναι est un inf. épexégétique (voy. *Winer*, Gr. p. 298), une sorte de liaison lâche, qui indique tantôt l'intention, le but (= *pour, afin de,* Act. 5, 31. 1 Cor. 10, 7. 2 Cor. 11, 2. Éph. 6, 19. Col. 1, 22. 25. Ap. 16, 9), tantôt la conséquence, le résultat (= *pour, de manière, de sorte que,* Act. 15, 10. Rom. 1, 20, 2 Cor. 10, 16. Col. 1, 10. 4, 6). Il indique ici le but (*Jér., Calv., Bucer, Bèze, Grot., Estius, Beng., Flatt, Rück., Harless, Olsh., DeW., B.-Crus., Schenkel, Meyer, Bleek, Monod, Braune, Hofm.*) — ἡμᾶς, *nous,* élus — ἁγίους καὶ ἀμώμους : Paul ajoute la notion de forme négative (ἀμώμους) à la notion positive (ἁγίους) pour donner à l'idée de l'ampleur et l'accentuer (cf. Plut. Pericles, p. 173 B : βίος καθαρὸς καὶ ἀμίαντος ; de même Éph. 5, 27. Col. 1, 22. 1 Thess. 2, 10). Ἄμωμος (R. μῶμος, pp. défaut physique = מוּם, fig. tache, Sir. 11, 31. 33. 20, 24. 47, 10, reproche Sir. 18, 15) = תָּם, prop. *sans défaut, sans tache, sans reproche.* De là, en parlant des choses, *sans défaut, parfait,* 2 Sam. 22, 31 : ἄμωμος ἡ ὁδὸς αὐτοῦ, sa voie est parfaite, Ps. 17, 31. 32 : ἔθετο ἄμωμον τὴν ὁδόν μου. Ps. 100, 2, 8 : ὁδὸς ἄμωμος, la voie parfaite, la voie droite. Ps. 15, 9 : ὁ νόμος κυρίου

[1] Il y a seulement parmi les commentateurs deux points de vue différents; suivant les uns, cette élection est conditionnée à la préconnaissance de Dieu; suivant les autres, elle dépend absolument et uniquement de la volonté de Dieu.

ἄμωμος. Appliqué aux êtres animés, il se dit particulièrement des victimes offertes à l'Éternel, qui devaient être ἄμωμοι, *sans défaut*, Lév. 1, 3. 10. 3, 1, 6. 9, 2, etc. 1 Pier. 1, 19 : un agneau (ἄμωμος καὶ ἄσπιλος) sans défaut et sans tache — et au point de vue moral, en parlant des personnes, *sans tache, sans reproche* [1], et se rend souvent par les expressions positives *intègre, honnête, droit, vertueux*, et, d'une manière générale, *parfait;* Sir. 40, 19 [21] : γυνὴ ἡ ἄμωμος, la femme vertueuse, parfaite. Ps. 14, 2. 36, 19 : γινώσκει Κύριος τ. ὁδοὺς τῶν ἀμώμων, Dieu connaît les voies des hommes intègres. 118, 1. 80. Prov. 11, 5 : δικαιοσύνη ἀμώμου, la justice de l'homme droit. 11, 20 : ἄμωμος opp. διαστετραμμένος. Ézech. 26, 15. Sap. 2, 22 : ψύχαι ἄμωμοι, les âmes droites, honnêtes. Sir. 24, 8 [31, 8] : πλούσιος ἄμωμος, le riche honnête. 1 Macc. 4, 43 : ἱερεῖς ἄμωμοι. Hb. 9, 14 : qui s'est offert lui-même à Dieu (ἄμωμον) sans tache, parfait. Jud. 24. Ap. 14, 5 — κατενώπιον αὐτοῦ [2], prop. « *en sa présence, devant lui,* » 2 Cor. 2, 17. 12, 19. Col. 1, 22 — puis, « *devant lui,* » c.-à-d. à ses yeux, à son jugement (cf. ἐνώπιον αὐτοῦ, Rom. 3, 20). Paul ajoute ce détail pour indiquer qu'il s'agit d'uue sainteté et d'une irréprochabilité qui sont telles aux yeux de Dieu, c.-à-d. réelles, véritables.

On s'est demandé si ce ἅγιος καὶ ἄμωμος εἶναι se rapporte à un état subjectif du chrétien ou s'il ne se rapporte pas plutôt à un état objectif. Plusieurs (*Kop.*, *Harless*, *Meyer*, *Monod*, *Braune*) pensent que Paul a en vue une sainteté et une

[1] Puisque μῶμος signifie *reproche*, Sir. 18, 15, nous ne voyons pas pourquoi ἄμωμος ne signifierait pas *sans reproche*, à qui on n'a pas de reproche à adresser (Hérod. 2, 177. Théocrit. 18, 25). Ἀμώμητος, venant du verbal μωμετός, signifie *irréprochable*, à qui on ne peut rien reprocher, Phil. 2, 15. 2 Pier. 3, 14 (cont. *Braune*).

[2] Régulièrement, on doit écrire αὑτοῦ, toutefois cela est contesté, parce qu'on prétend que les auteurs du N. T. ne connaissaient pas la forme réfléchie αὑτοῦ (voy. sur ce point *Winer*, Gr. p. 143. *Braune*, p. 23). Voy. de même ἐν αὐτῷ ou αὑτῷ, v. 10.

irréprochabilité objectives, résultant pour le chrétien de la δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως. Dieu (δικαιοῖ) *déclare juste* celui qui a foi en Jésus-Christ. Cette justice est une justice imputée; elle provient du pardon des péchés résultant de la mort expiatoire de Christ et du transfert ou de l'imputation faite aux pécheurs de la justice ou des mérites de Christ, en sorte que ce ἅγιος καὶ ἄμωμος εἶναι, qui est représenté ici comme le but de son élection, est quelque chose d'objectif provenant de ce que Dieu le *déclare juste*, quoiqu'il soit pécheur, et ne saurait être quelque chose de subjectif résultant de sa conduite et de sa vie. Nous ferons observer : *a*) que cette interprétation n'a d'autre fondement que le point de vue dogmatique de ces docteurs sur la justification de Dieu par la foi, et que, à notre sens, leur point de vue répugne à la doctrine de Paul (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 1, 17. I, v. p. 165). Quand Dieu appelle et justifie le pécheur, il le déclare juste, sans doute ; mais cette justice (δικαιοσύνη θεοῦ ou ἐκ θεοῦ) n'est point une justice apparente, ni objective, en un mot imputée; c'est une justice réelle, intérieure et positive, point de départ d'une vie de sanctification. D'ailleurs, si Dieu déclare juste le pécheur, il ne le déclare pas ἅγιος καὶ ἄμωμος, ce qui est fort différent, et ce que Paul n'a jamais enseigné. *b*) Ἄμωμος, entendu moralement, n'est usité qu'au sens subjectif. Aussi a-t-on cherché à en modifier le sens. *Luther* traduit par « non punissable, » ce que *Harless* approuve à tort. *Meyer*, *Braune* traduisent par « sans tache, » mais, entendue moralement, cette expression ne peut avoir que le sens subjectif (Hb. 9, 14). Dire d'un homme qu'il est « *irréprochable* » (ἄμωμος) , parce qu'on lui a pardonné, ce serait bizarre et inadmissible. D'autre part, si ἅγιος a le sens objectif de « sacré, consacré, » et peut s'appliquer tel quel aux membres de l'A. Alliance, par le fait qu'ils appartiennent au peuple élu et mis à part par Dieu, il ne peut s'appliquer aux chrétiens qu'en y comprenant le sens subjectif,

car les membres de la N. Alliance doivent commencer par être saints subjectivement s'ils veulent l'être aussi objectivement (voy. ἅγιος, 1, 1). Il en résulte que εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους doit s'entendre d'une manière subjective (cf. 5, 27. Col. 1, 22) et se dit de l'état moral que le chrétien doit réaliser dans sa vie par la sanctification (cf. 1 Cor. 1, 8. 1 Thess. 3, 13. 5, 23) (*Jér.*, *Chrys.*, *Théoph.*, *Calv.*, *Baur*, *Bèze*, *Grot.*, *Beng.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Meier*, *Stier*, *Schenkel*, *Bleek*, *Hofm.*). Ce but assigné à l'élection est un but que l'élu doit remplir dans sa vie de sanctification ici-bas — il ne s'agit pas ici du jour du jugement final (*Flatt*, *Stier*, *Schenkel*): l'élu, le chrétien, doit être ἅγιος καὶ ἄμωμος, c'est dans ce but même qu'il est élu, et cela est dit par opposition à ce qu'il était auparavant, où il était un homme pécheur, s'abandonnant à ses passions et à ses vices. On objecte, il est vrai, 1° que ce sens est positivement contraire au contexte, ℣ 5. 6. 7, et qu'on ne peut retenir cette interprétation qu'en disloquant les idées du paragraphe (*Harless*, *Meyer*). Nous montrerons qu'il n'en est rien. 2° *Harless* dit même qu'il y aurait dans la pensée quelque chose de non apostolique : on ne saurait trouver un seul passage où il soit enseigné que « la sainteté sans tache et l'irréprochabilité aux yeux de Dieu soient représentées comme le but de l'élection. » Nous répondons qu'on trouvera bien moins encore un passage où la sainteté et l'irréprochabilité objectives soient représentées comme le but de l'élection. Expliquons-nous. Le *but final* de l'élection, c'est la glorification, autrement dit le salut ou la félicité éternelle, comme cela est positivement enseigné Rom. 8, 28-30, en sorte que, lorsque Paul dit que « *Dieu nous a élus en Christ... pour être saints et sans reproche devant Lui*, » il ne parle pas du but final de l'élection, mais il s'arrête à considérer un but plus prochain (*Calv.*) et subjectif, qui, en effet, doit être réalisé par l'élection. Il s'y arrête parce qu'il lui importe

sans doute d'attirer l'attention de ses lecteurs particulièrement sur ce point, et cette pensée est parfaitement évangélique (cont. *Harless*), puisque le but final, *la glorification* est essentiellement conditionnée à *la sanctification* (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 8, 30. II, v. p. 199), comp. Éph. 2, 10. 3° Meyer prétend que, dans ce cas, Paul aurait dû dire *γίνεσθαι*, non *εἶναι*. Nullement. Ces deux expressions pouvaient se dire également; seulement, elles présentent le but sous un aspect un peu différent. Si l'on dit *γίνεσθαι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους*, cela signifie : Pour que nous soyons (devenions) c.-à-d. pour que nous *passions* de l'état où nous sommes à l'état de sainteté et de perfection devant Dieu; tandis que si l'on dit *εἶναι*, on présente le but en lui-même, on le pose devant l'homme comme *l'idéal* que Dieu l'appelle à réaliser par l'élection. C'est précisément parce que Paul le présente sous cet aspect qu'il dit *εἶναι*, et il ne faut pas objecter que ce but est impossible à réaliser pour le chrétien. C'est une autre question que Paul n'envisage point ici[1]. Quand Jésus a dit : « *Soyez* (*ἔσεσθε*) *donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait* » (Matth. 5, 48), on ne se préoccupe pas de savoir si c'est possible ou impossible à l'homme, on envisage que c'est l'idéal posé devant lui, qu'il doit s'efforcer de réaliser. Qui est-ce qui consentirait à rabaisser cet idéal?

Ce qu'on doit remarquer ici, c'est que ce but préoccupe fortement Paul, puisqu'au lieu d'aller jusqu'au but final de l'élection, qui est la glorification, autrement dit le salut, il s'arrête à ce but moral et qu'il ne craint pas de couper sa phrase et ses idées, en le mettant avant *προορίσας ἡμᾶς*, etc., afin de l'énoncer plus tôt et de le mettre en tête de ses con-

[1] Il ne faut pas oublier que Paul, dans cette expression *εἶναι ἡμᾶς ἁγ. καὶ ἀμ. κατενώπιον αὐτοῦ,* indique l'idéal moral où le chrétien doit tendre par la sanctification, par opposition à ce qu'il était avant la conversion, et consulter sur le point pratique ce qu'il dit 1 Cor. 1, 8. 1 Thess. 3, 13. 5, 23, etc.

sidérations. Il a sans nul doute ses raisons pour cela. Nous verrons, en effet, que toute l'épître tend à mettre en relief la vie de sanctification du chrétien, comme se rattachant intimement au plan de salut de Dieu. C'est une manière de s'opposer à une recherche de la sanctification poursuivie par de faux principes et vainement poursuivie : l'évangile la produit plus vraie et plus sûrement. Le faire sentir à ses lecteurs, c'est combattre (sans le dire) toutes les fausses spéculations gnostiques, par lesquelles on tente, sous prétexte de sainteté, de les détourner de l'évangile et de Christ [1]. Les commentateurs qui veulent transformer cette sainteté subjective en sainteté objective font fausse route et se trouvent en dehors de la tendance et du contexte général de l'épître.

ἐν ἀγάπῃ : à quoi doit-on le relier? — Les uns (*Pél.*, *Ecum.*, *Thomas*, *Calov*, *Baumg.*, *Flatt*, *Meyrick*, etc.) le rattachent à ἐξελέξατο ἡμᾶς, qui est évidemment trop loin : il aurait dû trouver place avant l'énoncé du but. En conséquence, d'autres (*Ambrosiast.*, *Vulg.*, *Érasme*, *Luth.*, *Calv.*,

[1] Cette idée de la sanctification est une idée essentielle du débat entre Paul et ses adversaires dans l'ép. aux Colossiens — et elle l'est semblablement dans l'ép. aux Éphésiens. *Schwegler*, p. 378, remarque le grand rôle que l'expression ἅγιος joue dans cette épître. Les chrétiens sont désignés par le nom de « saints. » 1, 1. 15. 18. 2, 19. 3, 8. 18. 4, 12. 5, 3. 6, 18. — Les apôtres sont appelés « saints, » 5, 5 : *οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι.* — L'Église doit être *sainte*, 5, 27 : *ἵνα παραστήσῃ αὐτὴν ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον... ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος.* — L'élection a pour but *la sainteté*, 1, 4. Cette remarque est juste, et ce fait ne saurait nous étonner ; il est parfaitement conforme à l'idée essentielle de l'épître, dans laquelle Paul veut faire ressortir que le chrétien a dans la communion de Christ la véritable source de la sanctification, par opposition à des adversaires qui la voudraient poursuivre par l'ascétisme et le culte des anges. *Schwegler* commet un anachronisme, quand il prétend que la *ἁγιότης τῆς ἐκκλησίας,* dont il est ici question, nous transporte à des temps postérieurs où la sainteté de l'Église était revendiquée comme un caractère de l'Église catholique, au IIme siècle, alors que l'antinomie de sainteté et de catholicité était un sujet de polémique.

Bulling., *Bèze*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Wolf*, *Wettst.*, etc., *Rück* [hésite], *Matthies*, *Meier*, *B.-Crus.*), l'ont rattaché à εἶναι ἡμ. ἁγίους καὶ ἀμώμους (cf. Jud. 24 : ἄμωμος ἐν ἀγαλλιάσει, 2 Pier. 3, 14) = « *pour être saints et parfaits devant lui par l'amour*, » c.-à-d. que le principe, dans le chrétien, de cette sainteté et irréprochabilité, c'est son amour répondant aux bénédictions de Dieu et à l'amour qu'il nous y témoigne. Paul dit ordinairement dans ce cas « par la foi » (cf. Col., 1, 22); mais comme la foi est, à ses yeux, essentiellement mystique (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 3, 22. I. v. p. 299), il n'y aurait rien de surprenant qu'il dît « par l'amour. » Ce qui nous empêche d'admettre cette liaison, c'est la considération que, dans tout ce paragraphe, Paul développe ce que Dieu a fait pour les hommes pécheurs, sans s'occuper de la manière dont les hommes ont répondu ou doivent répondre à ses bénédictions ; il expose le plan de Dieu, en sorte que ἐν ἀγάπῃ indique plutôt le mobile en Dieu de toute cette dispensation, et se doit rattacher à προορίσας ἡμᾶς, qui suit (*Peschito*, *Chrys.*, *Théod.*, *Théoph.*, *Jér.*, *Aug.*, *Estius*, *Beng.*, *Michael*, *Kop.*, *Storr*, *Holtzh.*, *Harless*, *Olsh.*, *De W.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Hofm.*, *Reuss*, — *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*). Paul l'a jeté en avant (cf. 3, 17 : ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι) pour l'accentuer et mettre en saillie ce mobile auquel il tient particulièrement, comme on peut le voir ỳ 6, dans τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς.

ỳ 5. προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν : Ὁρίζειν, *fixer, déterminer, arrêter d'une manière fixe* (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 1, 3. 4). De là, προορίζειν, en parlant des choses, *fixer, déterminer, arrêter d'avance* (= præfinire), Act. 4, 28 : ποιῆσαι..ὅσα ἡ βουλή σου προώρισε γινέσθαι, pour faire tout ce que ton conseil avait arrêté de faire : προ précisé par βουλή, indique l'antériorité de l'idée, du plan, sur l'exécution. 1 Cor. 2, 7 : [σοφίαν] τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἥν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, cette sagesse

cachée, que Dieu avait arrêtée, c.-à-d. dont il avait arrêté les plans, de toute éternité pour notre gloire » : προ est précisé par πρὸ τῶν αἰώνων — et en parlant des personnes, *destiner d'avance, prédestiner*, ou *désigner d'avance*. Éph. 1, 11 : ἐν ᾧ [Χριστῷ] καὶ ἐκληρώθημεν, προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος... « c'est aussi en lui que nous avons été faits héritiers, ayant été désignés d'avance, d'après le dessein de celui qui... » προ, précisé par κατὰ πρόθεσιν, indique l'antériorité du dessein sur l'exécution (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 8, 29. II, v. p. 193). C'est le sens de προορίσας dans notre passage : « *nous* (c.-à-d. nous chrétiens, comme ỳ 3. 4, partant Paul et ses lecteurs) *ayant désignés* d'avance ou *prédestinés* » : πρὸ est précisé par καταβολῆς κόσμου. Quant au participe passé προορίσας, rattaché à l'aor. ἐξελέξατο, il peut désigner — ou un acte passé antérieurement à un autre acte passé (Matth. 22, 25 : ὁ πρῶτος γαμήσας ἐτελεύτησε, » celui qui l'avait épousée le premier, mourut. Act. 5, 10. 13, 51, etc.), d'où, « *il nous a élus... après nous avoir prédestinés* » (*Homberg*, *Winer*) — ou un acte simultané : un acte passé se reliant comme moyen à un autre acte passé (Act. 1, 34. Rom. 4, 19. 8, 3. Éph. 1, 9. 11. 20. 2, 16. Phil. 2, 7. Col. 1, 20. 2, 13, etc.). Voy. *Winer*, Gr. p. 321. *Viger* ed. Hermann, p. 773. Notre passage rentre dans le dernier cas (de même *Bèze*, *Rück*, *Harless*, *Olsh.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Braune*). De là, *il nous a élus en lui* [Christ]... *en nous désignant* d'avance, ou *nous prédestinant*. — Où? Dans son projet de salut pour l'humanité, conçu avant la création du monde, ce projet qui procède par choix ou élection (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τ. θεοῦ. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 8, 28. 9, 11). Il nous a élus, et le *moyen* dont il s'est servi. c'est ce projet où il nous prédestine — à quoi? εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν : Υἱοθεσία (R. υἱός, θέσις, comme νομοθεσία, ὁροθεσία, d'où υἱὸς θετός) prop. « *adoption*, » Rom. 8, 15. 23. 9, 4. Gal. 4, 5, Ce mot ne

se trouve pas dans l'A. Testament. Quant au fait de l'adoption, il est mentionné pour la première fois Ex. 4, 22 : « Israël est mon fils, mon premier-né. » Cf. Deut. 4, 1. Jér. 31, 9. 10, etc. Υἱοθεσία, « *adoption,* » exprime une union spirituelle entre Dieu et Israël, union fondée sur l'amour : en Dieu, c'est l'amour *paternel,* l'amour qui donne et protége; en Israël, c'est l'amour *filial,* l'amour qui reçoit et qui obéit. De là les dénominations de père et de fils. La υἱοθεσία dans l'A. Testament n'offre pas de différence spécifique avec la υἱοθεσία dans le Nouveau; tout ce qu'on peut statuer, c'est une différence de degré, en ce sens que la relation de Dieu et d'Israël repose sur un fondement légal, tandis que la Nouvelle Alliance a pour fondement la grâce, ce qui influe nécessairement sur les sentiments (voy. *Oltram.* Comm. Rom. 8, 15. II, v. p. 135). De plus, elle s'applique aux rapports de Dieu avec le peuple et non avec les individus, tandis que, dans la Nouvelle Alliance, elle se rapporte aux relations de Dieu avec les individus (voy. Rom. 8, 14-16). De là, « *nous ayant désignés d'avance pour l'adoption,* » c.-à-d. pour être adoptés comme fils, pour être des fils adoptifs — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, « *par* Jésus-Christ, » qui a réalisé ici-bas le plan de Dieu, et par l'intermédiaire duquel s'est réalisée pour nous la υἱοθεσία (Gal. 3, 26 : πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χρ. Ἰησοῦ).

εἰς αὐτὸν fait difficulté, le contexte ne fournissant pas des clartés suffisantes pour le bien déterminer; aussi le désaccord est-il assez grand parmi les commentateurs. Disons d'abord que εἰς αὐτόν doit se rapporter à Dieu, qui est la personne principale dont Paul narre les bénédictions, non à Christ (*Pél., Anselm, Thomas, Corn.-L., DeW.*), dont il n'est parlé qu'incidemment. D'ailleurs, pour le rapporter à Christ, il aurait fallu, comme le remarque *Harless,* relier les deux prépositions par καὶ, et écrire διὰ Ἰησ. Χριστοῦ καὶ εἰς αὐτόν (cf. Rom. 3, 22. 11, 36. Col. 1, 16). Ensuite, il nous faut

écarter certaines interprétations que le langage n'autorise pas : ainsi εἰς αὐτόν ne peut être l'équivalent de ἐν αὐτῷ (= « en nous prédestinant à l'adoption... en soi-même, » c.-à-d. par une volonté propre, indépendante = ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, Act. 1, 7. *Calv.*, *Bèze*) — ni, par hébraïsme (= 13, sibi. Voy. *Harless,* p. 19), l'équivalent de ἑαυτῷ (= « en nous prédestinant à l'adoption... pour soi, » c.-à-d. pour avoir des fils qui lui appartinssent en propre. *Grot.*, *Wolf, Baumg.*, *Kop. Rosenm.*, *Holzh.*, *Meier*). — Cela dit, comment devons-nous entendre εἰς αὐτόν ? Les uns prennent εἰς dans le sens de *relativement à. par rapport à* (Luc 7, 30. Act. 25, 20. Rom. 4, 20. Gal. 6, 4. Éph. 3, 16. 2 Pier. 1, 8. *Winer*, Gr. p. 371) = « *en nous prédestinant à l'adoption... par rapport à soi,* » c.-à-d. pour être *ses* fils adoptifs : c'est une adoption comme fils de Dieu (*Théod.* : ἀντὶ τοῦ ἵνα αὐτοῦ χρηματίζωμεν υἱοί. *Luth.*, *Bulling.*, *Estius, Flatt, Rück.*, *Matthies, Meyer, Bleek*). Cette υἱοθεσία à laquelle Dieu prédestine les hommes pécheurs est chose si inouïe et extraordinaire que Paul tient à bien stipuler que c'est une υἱοθεσία εἰς αὐτόν, bien qu'on l'eût compris sans cela. C'est l'interprétation qui nous paraît la plus juste. D'autres prennent εἰς dans le sens de « *en vue de,* » indiquant un but et se ralliant *a*) à εἰς υἱοθεσίαν = « en nous prédestinant à l'adoption en vue de soi, » c.-à-d. qui doit nous amener à soi (*Théoph.* : τὴν εἰς αὐτὸν ἀνάγουσαν τὸ γένος ἡμῶν) — ou en vue de soi, c.-à-d. pour la gloire (*Hofm.*) *b*) à διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ = en nous prédestinant à l'adoption par Jésus-Christ, en vue de soi, c.-à-d. par Jésus-Christ, qui doit nous amener à Dieu, dont nous devons être les fils adoptifs (*Harless, Olsh.*, *Monod*).

κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ : Κατὰ, au, ensuite de, d'après (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 2, 5). Εὐδοκία signifie 1° *le bon plaisir, ce qui plaît à,* Matth. 11, 26. Cf. Luc 10, 21. Éph. 1, 9. Phil. 2, 13. Sir. 1, 27. 2, 16, etc. —

2° *bon vouloir* (opp. à malin vouloir), 2 Thess. 1, 11 ; puis *bienveillance*, Phil. 1, 15. Sir. 11, 17, etc. (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 10, 1). Il ne signifie pas l'un et l'autre à la fois (cont. *Monod*). Les uns (*Théod.*: ἡ ἐπ' εὐεργεσίᾳ βούλεσις. *Bulling.*, *Bèze*, *Morus*, *Harless*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Meyrick*) traduisent « *d'après le bon vouloir de sa volonté*; » mais Paul ne saurait relever ici « le bon vouloir » de Dieu, puisqu'il vient de dire d'une manière positive et accentuée ἐν ἀγάπῃ προορίσας: ce serait une répétition inutile. Il faut traduire « *d'après le bon plaisir de sa volonté* (*Vulg.* secundum propositum. *Syr.*, *Jér.*, *Érasm.*, *Bucer*, *Luth.*, *Calv.*, *Grot.*, *Beng.*, *Flatt.* *Rück*, *Matthies*, *Meier*, *DeW.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Hofm.*). Paul exprime par cette εὐδοκία la parfaite indépendance de Dieu dans sa résolution, de toute considération étrangère à sa volonté même (cf. ỹ 11 : κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ). Paul veut dire que, dans cette prédestination, tout provient de l'amour (ἀγάπη) en suite du bon plaisir de sa volonté, qui l'a résolu ainsi indépendamment de toute considération des personnes. Le projet de Dieu est un projet d'amour absolument libre et indépendant (Rom. 9, 10-13).

ỹ 6. εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ; si l'on donne à δόξης (hebraice) le sens de l'adjectif, on peut traduire, non « à la louange glorieuse de sa gloire » (*Grot.*, *Estius*), parce que δόξης porte sur τῆς χάριτος, mais « *à la louange de sa grâce glorieuse* » (*Luth.*, *Bèze*, etc., *Morus*, *Kop.*, *Flatt*, *Holzh.*, *Meier*); toutefois rien n'y oblige, la pensée a même plus de relief en traduisant : « *à* (εἰς, en vue de, ỹ 13, 14) *la louange*, c.-à-d. pour que soit louée et exaltée par les hommes *la gloire*, la magnificence *de sa grâce*, » qui, en effet, est immense (cf. ỹ 7), puisqu'elle va jusqu'à faire des hommes pécheurs des fils adoptifs de Dieu ! Quant au sens de χάρις, nous devons dire que l'*amour* de Dieu envers l'homme s'exprime d'une manière générale par ἀγάπη; mais

comme cet amour affecte des aspects divers, il se nomme χάρις, *faveur*, *grâce*, quand il s'exerce envers l'homme coupable; ἔλεος, *pitié*, *miséricorde*, quand l'homme est considéré comme un être malheureux, dont la misère touche l'Éternel; enfin σπλάγχνα, prop. *entrailles*, fig. *tendresse* quand on assimile cet amour à la tendresse d'un père ou d'une mère pour leurs enfants. Le mot de « *grâce* » est bien ici le mot propre, car il s'agit d'hommes coupables à qui Dieu pardonne et fait grâce pour en faire ses enfants adoptifs (voy. Col. 1, 6).

ἧς * ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ : si on lit ἐν ᾗ, il n'y a pas de difficulté, ἐν étant instrumental (6, 5. 14. *Winer*, Gr. p. 363) = « *avec* ou *par laquelle* il nous a graciés. » — Ἧς est un gén. d'attraction (χάριτος... ἧς) pour ἥν; mais cet accusatif ἥν n'est pas régulier et il ne s'explique que parce qu'on peut dire χάριν χαριτοῦν, comme χάριν χαρίζεσθαι, ἀγάπην (Éph. 2, 4 : ἀγάπην... ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς). On a des exemples analogues 1 Cor. 7,20. 2 Cor. 1, 4. Éph. 4, 1. 2 Tim. 1, 9 (voy. *Winer*, Gr. p. 154). — Χαριτόω est une expression hellénistique, formée du radical χάρις. Comme c'est le propre des verbes en όω d'attribuer à l'objet la notion du substantif (χρυσόω, ἀργυρόω, θανατόω, δουλόω, etc.), χαριτοῦν doit signifier : gratia aliquem afficere, facere ut quis gratia præditus sit. D'autre part, comme χάρις peut se prendre dans un sens objectif et dans un sens subjectif, χαριτοῦν τινα

* Ainsi lisent *Mill*, *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.* 8, *Rück*, *Matthies*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune* (*Griesb.* recommande), *d'après* ℵ*ABP, quelques minn. syr. éth. Or. Chrys. Euthalius — tandis que *Elz.*, *Wettst.*, *Griesb.*, *Tisch.* 7, *Reiche*, comm. crit., *Holzh. Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *De W.*, *Hofm.* préfèrent *ἐν ᾗ*, d'après DEFGKL, minn. it. (d. e. f. g.) Vulg. et les autres vers. Basile, Theod. Dam. Victor. Jér. Les autorités diplomatiques ne tranchent pas la question, bien que la leçon orientale nous paraisse l'emporter (cont. *Reiche*). Ce qui nous paraît décisif, c'est que la variante ἧς est la *lectio difficilior*, et, en conséquence, doit être la leçon originale. Les plus anciens témoignages lui sont favorables.

peut signifier : 1° *rendre gracieux, aimable* (χαριέντα, ἐπέραστον ποιεῖν) et au passif, *être gracieux, aimable*. Symm. Ps. 18, 26 : μετὰ τοῦ κεχαριτωμένου χαριτωθήσῃ, tu seras, tu te montreras gracieux, aimable avec l'homme aimable. Sir. 18, 17 : καὶ ἀμφότερα παρὰ ἀνδρὶ κεχαριτωμένῳ, et l'un et l'autre [la bonne parole et le don] se rencontrent chez l'homme gracieux, aimable. Sir. 9, 8, cod. A. (in sensu malo) ἀπόστρεψον ὀφθαλμὸν ἀπὸ γυναικὸς κεχαριτωμένης, détourne ton regard de la femme coquette (cité par Clem. Alex. Pædag. 3, 11). — 2° *accorder une grâce, une faveur à quelqu'un*, Luc, 1, 28 [1]. Testament des XII patriarches, ed. Fabricius, p. 698 : ἐν φυλακῇ ἤμην, καὶ ὁ σωτὴρ ἐχαρίτωσέ με, « et le Sauveur m'a accordé sa faveur. Les uns (*Chrys.*, *Théod.*, *Théoph.*, *Ecum.*, *Pél.*, *Érasme*, *Luth.*, *Calv.*, *Bulling.*, *Bèze*, *Bucer*, *Calov*, *Estius*, *Wolf*, *Corn.-L.*, *Stier*, *Holzh.*, *Meier*) donnent à ἐχαρίτωσε le premier sens = « *à la louange de la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus gracieux, agréables* (gratos), et ils entendent ce χαριέντας, ἐπεράστους ἐποίησε, de l'état du chrétien régénéré et transformé par la grâce divine, devenu agréable à Dieu (*Pél.*, gratos fecit nos sibi. *Chrys.*, ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς, τοῦτ' ἐστι, οὐ μόνον ἁμαρτημάτων ἀπήλλαξεν ἀλλὰ καὶ ἐπεράστους ἐποίησε). Les autres (*Syr.*, *Vulg.:* in qua gratificavit vos. *Amb*,, *Beng.*, *Baumg.*, *Kop.*, *Flatt*, *Rück*, *Matthies*, *Harless*, *Olsh.*, *De W.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*, *Meyrick*) préfèrent l'autre sens : « *à la louange de la gloire de sa grâce, qu'il nous a accordée* » — et avec raison. En effet, *a*) cette expression « *il nous a rendus gracieux, aima-*

[1] On a voulu donner à κεχαριτωμένη le premier sens, et, au point de vue du langage seul, on n'y saurait contredire. Mais, dans ce cas, il faut traduire : « *Salut! gracieuse!* c.-à-d. gracieuse, aimable jeune fille (*Vulg.*: ave, gratia plena. *Érasme*, gratiosa). Nous pensons que κεχαριτωμένη, doit être interprété dans le second sens = *Salut! toi qui as été ou qui est l'objet d'une grâce,* » nous fondant sur ce que l'ange ajoute : « Marie, tu as trouvé grâce devant Dieu. »

bles (κεχαριτωμένους, χαριέντας, ἐπεράστους) a ici un sens absolu, et n'est point équivalente de δεκτός (Act. 10, 35) ou εὐάρεστος τῷ θεῷ (Rom. 14, 18. Phil. 4, 18); en sorte que cette qualification de « gracieux, aimable, » pour exprimer l'état du chrétien transformé dans sa vie, est trop superficielle pour ne pas manquer de gravité dans un passage aussi sérieux. — *b*) Quand Paul dit χάριτος αὐτοῦ ἧς, ou ἐν ᾗ [χάριτι] ἐχαρίτωσεν, il est évident que χάρις et χαριτόω doivent être entendus, non dans des sens différents, mais dans le même sens. En conséquence, il s'agit d'une grâce *qui gracie* les pécheurs, et non d'une grâce *qui les rend gracieux*[1]. — *c*) Paul ne dit pas seulement ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς, mais ἐχαρίτ. ἡμ. ἐν τῷ ἠγαπημένῳ. Or la grâce qu'on puise en Jésus, ce n'est pas une grâce objective et extérieure, c'est avant tout la grâce, le pardon des péchés. La suite le dit, car. au ỷ 7, Paul explique comment Dieu ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ en ajoutant ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν... τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, et il ne mentionne pas cette grâce, c.-à-d. ces qualités gracieuses et aimables provenant de la transformation de la vie du chrétien.— ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, non « *par* » (*Syr.*), ni « *à cause de* » (*Estius*, *Grot.*, *Kop.*, *Flatt*); mais « *dans*, c.-à-d. *dans la communion de son Bien-Aimé* (voy. ἐν dans ἐν αὐτῷ, ỷ 4). Paul désigne ici Jésus par le nom de Bien-Aimé par excellence, non pour faire une sorte de contraste entre « la grâce, » qui est notre partage, et « l'amour, » qui est celui de Jésus (cont. *Beng.*, *Harless*, *Braune*, *Monod*); mais pour faire sentir à ses lecteurs qu'aucune grâce ne peut nous manquer dans la communion du Bien-Aimé de Dieu. Celui qui est uni au Bien-Aimé est aussi bien-aimé. Du reste, Paul va le montrer en entrant dans quelques détails sur les grâces qu'on trouve en Christ. Mais, avant de continuer, revenons un moment en arrière, pour envisager de plus près la pensée de l'apôtre.

[1] Il ne s'agit pas ici d'une *gratia* ou *justitia inhærens* (*Estius*).

Paul nous dit donc (ỹ 4-6) que « *Dieu nous a élus* — nous chrétiens — *en lui* [Jésus-Christ] *avant la création du monde pour être saints et parfaits devant Lui* [Dieu], *nous ayant, dans son amour, prédestinés*, ou *désignés d'avance* (pp. l'adoption par rapport à Lui) *pour être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, d'après le bon plaisir de sa volonté* — *à la louange de la grâce magnifique qu'il nous a faite dans son Bien-Aimé.* »

Telle est la première de ces bénédictions spirituelles (εὐλογία πνευματική, ỹ 3) que Dieu nous a faites, à nous chrétiens, et par la mention de laquelle Paul nous introduit dans la connaissance des plans célestes. Dieu a conçu avant la création du monde (voy. Éph. 3, 9) le dessein ou projet (πρόθεσις·.. τοῦ θεοῦ, Rom. 8, 28. 9, 11. Éph. 3, 11. 2 Tim. 1, 9) de sauver les hommes pécheurs par Jésus-Christ : c'est le mystère tu (σεσιγημένον) ou caché (ἀποκεκρυμμένον) durant de longs siècles, mais révélé et manifesté maintenant par la venue de Jésus-Christ (Cf. Rom. 16, 25. 2 Tim. 1, 9). Quant à la raison dernière et suprême de ce projet, nous pouvons dire qu'elle ne doit point être cherchée dans les mérites de l'homme (οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν..., 2 Tim. 1, 9. Rom. 9, 11), puisque ce projet est en faveur des hommes pécheurs; elle est tout entière et uniquement dans l'amour de Dieu : ce dessein est un pur effet de sa grâce (2 Tim. 1, 9. Éph. 1, 4-11. 2, 4. Cf. Jean 3, 16. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 9, 11). D'après ce projet, Dieu ne sauve pas les hommes en bloc, ni par catégories, mais individuellement par une sorte d'élection ou de triage; c'est un projet qui procède par choix ou élection (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ, Rom. 9, 11. Voy. *Oltram.*, Comm. 4, 1.) et qui ne se réalise qu'en ceux qui ont foi en Jésus-Christ (Éph. 2, 8. 9). Paul parle de ce projet dans quelques-unes de ses lettres (Rom. 8, 28-30. 9, 8-24. 16, 25. 26. 1 Cor. 2, 7. 2 Tim. 1, 9) et particulièrement dans notre épître, 1,

4-11. 3, 11, où il s'étend sur ce point plus qu'il ne le fait d'ordinaire. Les commentateurs sont en grand désaccord sur ce sujet, en sorte qu'il faut nous appliquer à considérer de très près le sens et la portée de la déclaration de Paul dans notre paragraphe.

D'après les ỹ 4-6, où Paul nous découvre le plan de Dieu, on peut voir déjà que le projet de Dieu (πρόθεσις τ. θεοῦ... ỹ 9) dont il est parlé, a sa source unique dans *l'amour de Dieu* (ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς... ỹ 5). Quant au premier point que Paul y relève, c'est une élection (ἐξελέξατο) et une prédestination (προορίσας). Tous les commentateurs pensent que Paul enseigne que « *Dieu, avant la création du monde, a élu* du sein même de l'humanité, un certain nombre d'hommes, qu'il a, dès cette époque même, *prédestinés pour être ses fils adoptifs*, partant pour leur donner le salut, la félicité éternelle, ne consultant en cela que *le bon plaisir de sa volonté* (κατὰ τ. εὐδοκίαν τ. θελήματος αὐτοῦ). Ce choix, autrement dit cette élection, est individuelle[1]. — Ainsi Dieu, dans son plan, n'aurait pas voulu le salut de tous les hommes; mais seulement d'un certain nombre d'entre eux; il aurait, dès avant la création du monde, dressé pour ainsi dire le rôle des élus, et du même coup, car ce n'est ici que l'autre face logique et nécessaire de ce premier acte, il aurait déterminé ceux qui sont réprouvés. Tous les individus, dont les noms figurent dans le nombre des élus, sont nécessairement sauvés, tandis que tous ceux dont les noms sont absents de ce catalogue sont nécessairement damnés.

Cette interprétation de notre passage est unanimement admise par les commentateurs.

Elle sert de base à la théorie d'Augustin, de Calvin, et de toute l'école prédestinatienne.

[1] Voy. sur les divers points de vue des docteurs, *Oltram.*, Comm. Rom. 8, 28, p. 182, note.

Un certain nombre de docteurs modernes, tout en reconnaissant que telle est bien la pensée de Paul dans ces versets, lui opposent d'autres déclarations du même apôtre, dans lesquelles il exprime tout aussi nettement la liberté de l'homme et sa responsabilité à l'égard du salut. En conséquence, ils prétendent que, dans cette question de la prédestination, l'apôtre a soulevé un problème qu'il n'a pu résoudre, et s'est finalement contenté de mettre en présence deux éléments, la grâce absolue de Dieu et la liberté de l'homme d'une manière contradictoire, sans pouvoir s'élever à leur synthèse.

Enfin, un grand nombre de commentateurs, tout en admettant cette interprétation, se refusent aux conséquences que l'on prétend en tirer. Ils subordonnent cette élection et cette prédestination à la préconnaissance (πρόγνωσις, voy. προγινώσκειν, Rom. 8, 28) de Dieu, qui, ayant prévu quels seraient ceux qui, historiquement, auraient la foi à laquelle le salut est conditionné (præcognovit credituros) et quels seraient ceux qui ne l'auraient pas, a établi ce rôle dans son projet même, non arbitrairement, mais d'après ces prévisions (*Meyer*, p. 34). Nous ferons seulement observer sur ce dernier point que c'est contraire à notre passage, qui attribue la prédestination « au bon plaisir de la volonté de Dieu » (κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ) et ne parle point de préconnaissance.

Quelque spécieuse que soit, au premier coup d'œil, cette interprétation de notre passage, nous trouvons que l'exposition qui en est faite est fort suspecte et qu'elle doit renfermer quelque part un vice caché. Nous le pensons : 1° parce que Paul se trouverait en pleine contradiction avec lui-même, attendu qu'il déclare positivement ailleurs que Christ est mort *pour tous* (2 Cor. 5, 14. 15. 1 Tim. 2, 6. Cf. Hb. 2, 9. 1 Jean 2, 2) et que « *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés* (1 Tim. 1, 15. 2, 4. Tite 2, 11. Comp. 2 Pier.

3, 9. 1 Jean 2, 3. Ézéch. 33, 4), leur destinant à tous le salut en Jésus-Christ. Évidemment, Paul n'aurait jamais pu s'exprimer ainsi s'il eût conçu le plan de Dieu comme nous venons de l'exposer. D'ailleurs cette observation est confirmée par les passages où Paul affirme la liberté et la responsabilité de l'homme dans l'œuvre de son salut. — 2° Jamais, dans aucune autre de ses lettres, Paul ne parle d'une élection des individus faite avant la création du monde et insérée dans le plan de Dieu (voy. ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τ. θεοῦ, *Oltram.*, Comm. Rom. 9, 11, p. 265). On remarque avec raison que si Paul se sert des expressions προ-γινώσκειν, προ-ορίζειν, προ-ετοιμάζειν, jamais il ne dit προ-ἐκλέγεσθαι. L'élection est partout et toujours présentée comme ayant lieu dans ce monde ensuite de l'appel de Dieu (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 8, 28. 33). — 3° Si l'élection et la prédestination au salut devaient être entendues dans le sens ci-dessus, il y aurait nécessairement une élection et une prédestination à la damnation. Or, jamais semblable chose ne se présente dans les écrits de Paul, en sorte que cette lacune, inexplicable dans ce point de vue, témoigne tout simplement que ce point de vue n'est pas le sien. — 4° Enfin, nous nous permettrons de demander qu'on veuille bien considérer l'énormité même de la pensée. Voilà donc tout ce que « l'amour de Dieu, » même avant la création, a su trouver pour cette humanité qu'il allait créer, la prédestination à la damnation pour l'immense majorité des hommes, sauf un certain nombre d'élus, que, dans son bon plaisir, il met à part pour le salut! Cette résolution, qu'on a appelée à juste titre un *horribile decretum*, est d'une partialité si révoltante, qu'on se sent tout prêt à répudier l'enseignement de l'apôtre, au nom même de l'amour de Dieu, quand ce ne serait pas au nom de sa justice.

Rassurons-nous. Quelle que soit l'imposante unanimité des docteurs, la pensée de Paul n'a jamais été celle qu'on

lui prête. Il y a dans cette interprétation une erreur qu'il faut nous appliquer à découvrir.

Reprenons la suite des idées.

Paul débute par bénir Dieu de tout ce qu'il a fait pour nous en Christ, ỷ 3 : *Béni soit le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, de ce qu'il nous a comblés de toutes sortes de bénédictions spirituelles,* arrêtées *dans les lieux célestes, en Christ.* — De là, Paul passe à ces bénédictions spirituelles et nous révèle le plan de Dieu pour le salut des hommes. Reste à savoir à quel point de vue il se place, pour nous exposer ces bénédictions.

Est-ce au point de vue du plan de Dieu, envisagé en Dieu, *in abstracto* et sans considération de la manière dont il se réalise dans le monde — ou bien, au point de vue historique, *in concreto,* c.-à-d. en l'envisageant dans sa réalisation parmi les hommes? Tout dépend de là. Eh bien! l'application que Paul s'en fait à lui-même et aux Éphésiens (= il *nous* a comblés) et l'emploi de l'aoriste ἐξελέξατο, témoignent que Paul se place à cė dernier point de vue. Cette observation, négligée par les commentateurs, nous paraît être la source de leur erreur. Si Paul avait dit : « Il nous a élus en Christ avant la fondation du monde, » en parlant du plan de Dieu envisagé en soi et *in abstracto,* cela signifierait sans nul doute que Dieu, avant la création du monde, a dressé le rôle des élus. Dans ce rôle, se trouveraient Paul et les chrétiens d'Éphèse avec beaucoup d'autres; tandis que tous ceux dont les noms n'y sont pas inscrits seraient voués à la réprobation éternelle. Dans ce cas, il ne fallait pas dire ἐξελέξατο, puisqu'il s'agit d'un acte passé, accompli une fois pour toutes et parfait; il fallait nécessairement le parfait ἐκλέλεκται. L'aoriste premier grec, correspondant au passé indéfini français, s'emploie en parlant d'un fait qui a eu lieu, mais qui se reproduit (voy. sur ce point *Oltram.*, Comm. Rom. **8**, 30, p. 202), en sorte que l'aor. ἐξελέξατο nous transporte au déve-

loppement historique, tel qu'il a lieu ici-bas. De là, « *il nous* [vous, Éphésiens, et moi, c.-à-d. nous chrétiens, qui avons entendu son appel et avons eu foi, πιστεύσαντες, ỳ 13] *a élus* (comme il élit et élira, car il s'agit d'un acte qui va se répétant à chaque fois que l'appel est et sera entendu = ἐξελέξατο) *en lui* (en Christ, dans la communion de Christ, qui est celui par qui et en qui le plan de Dieu se réalise ici-bas, le fondement de notre élection par la foi en lui) *avant la fondation du monde*, par le fait que le plan de Dieu, *réalisé par cette élection*, remonte avant la création (voy. 3. 9).

Et voici comment la pensée doit être entendue. Dieu a conçu, avant la création du monde, le projet de sauver les hommes — tous les hommes pécheurs — en Jésus-Christ. Ce projet renferme *implicite* une condition, la condition de la foi en Jésus-Christ ; en sorte qu'aux termes mêmes du projet, Dieu ne sauve pas les pécheurs en bloc, mais individuellement, par suite de la condition requise pour le salut. Ce projet se réalise historiquement sous la forme d'*appel* (κλῆσις) et de *choix* ou *élection* (ἐκλογή): c'est *un projet procédant par choix* (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τ. θεοῦ, Rom. 9, 11). Tout homme qui répond *par la foi* en Jésus-Christ à l'appel qui lui est adressé pour le salut, est comme *trié, choisi* (ἐκ λέγεσθαι) du sein de la masse demeurée incrédule, c'est un *élu* (ἐκλεκτός). Tout homme qui repousse ces grâces de Dieu et demeure dans l'incrédulité est réprouvé. On peut donc bien dire que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tim. 1, 15. 2, 4. Tite 2, 11) et que, dans son amour, il a conçu le projet de les sauver tous. D'autre part, comme le salut est conditionné à la foi, on peut bien dire aussi que Dieu *choisit* ou *prédestine* au salut *dans son projet même*, non tels et tels individus, dont il dresse le rôle et dont il consigne les noms à part (comme le prétendent à tort les commentateurs), mais, d'une manière générale et abstraite, *tous ceux qui ont la foi*. Or comme le développement historique

du plan de Dieu, sa réalisation ici-bas, manifeste, par l'appel et l'élection de ceux qui ont répondu à l'appel, *les individus qui ont la foi*, partant ceux que Dieu vise *en réalité* dans son projet, Paul, parlant au point de vue historique, est bien fondé à dire de lui, des chrétiens d'Éphèse, et en fait de tous les hommes qui ont répondu à l'appel par la foi et sont des ἐκλεκτοί, « *il nous a élus en Christ avant la création du monde... en nous prédestinant à être ses fils adoptifs,* » en attribuant ainsi au projet conçu avant la création du monde une élection qui, historiquement, a eu lieu ici-bas, ensuite de ce projet procédant par choix. L'histoire, en effet, montre d'une manière définie et concrète, dans tels et tels individus qui ont répondu à l'appel, ont foi et sont devenus des ἐκλεκτοί, ce qui est dans le projet de Dieu, mais n'y est que d'une manière abstraite et indéfinie quant aux individus.

Paul énonce ensuite le but prochain de cette élection : *il nous a élus en Christ avant la fondation du monde, pour être saints et parfaits devant lui,* — nous qui étions auparavant irréligieux et immoraux (voy. Éph. 4, 17-24) — *nous ayant, dans son amour,* principe et mobile de tout le projet, *désignés d'avance* ou *prédestinés à être ses fils adoptifs*. L'aoriste indique qu'il s'agit toujours de la réalisation historique pour Paul et les Éphésiens de cette désignation, et προ rattache le fait historique au plan conçu avant la création, en ce sens que, le projet désignant d'avance et d'une manière générale pour le salut *tous ceux qui ont foi,* c'est en se réalisant dans l'histoire — comme ici pour Paul et les Éphésiens — que l'on peut statuer concrètement quels sont les individus qu'il vise en réalité. L'histoire, nous le répétons, définit et rend concret ce qui se trouve dans le plan d'une manière abstraite et indéfinie. C'est ce qui permet à Paul de dire : « *nous* ayant désignés d'avance ou prédestinés à être ses fils adoptifs, *par* l'intermédiaire de *Jésus-Christ, d'après le bon plaisir de sa volonté* — non d'après le mérite propre

d'aucun de nous : quel mérite pourraient avoir en cela des pécheurs? — *à la louange de la grâce magnifique, immense, qu'il nous a faite en son Bien-Aimé.*

Telle est la pensée de Paul.

Après avoir levé un coin du voile qui recouvre le plan de Dieu pour notre salut, en nous exposant cette grâce que Dieu nous a faite en nous prédestinant à être ses fils adoptifs, et qu'il réalise par notre élection, Paul poursuit en relevant différents traits attachés à cette élection. Il déroule à nos yeux le plan de Dieu. Il faut remarquer avec quel soin il rappelle à chaque fois que c'est *en lui* (ἐν ᾧ, ℣ 7. ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ, ℣ 11. ἐν ᾧ, ℣ 13) que nous possédons toutes ces bénédictions, comme il l'avait annoncé ℣ 3[1]. Cette haute position de Jésus dans l'œuvre de notre salut est une pensée fondamentale de l'épître.

℣ 7. Le premier trait de détail, c'est le pardon de l'homme pécheur.

ἐν ᾧ (scil. τῷ ἠγαπημένῳ) ἔχομεν... « *en qui nous avons*, nous possédons (*habemus*, non *accepimus*). Ἐν ᾧ ne signifie pas « par qui » (= δι' οὗ, *Bucer, Bullinger, Estius, Flatt, Kop.*); mais « *en qui,* » non pas seulement en tant que c'est dans sa personne que se trouve l'ἀπολύτρωσις (*De W., Meyer*), car elle pourrait être en lui sans que nous la possédions. Ἐν ᾧ indique que Christ est le fondement de cette possession, et nous la possédons « *en lui,* » c.-à-d. *dans la communion avec lui* (voy. Comm. Col. 1, 14) — τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, non pas, comme le prétendent les commentateurs, « *le rachat* ou *la délivrance par rachat,* » signification que n'a point ἀπολύτρωσις dans le sens où l'entendent les commentateurs (voy. sur

[1] Il en résulte au point de vue littéraire que le paragraphe v. 4-14 ne forme qu'une phrase, ce qui est bien long; mais, d'autre part, cette triple répétition de ἐν ᾧ, « c'est en lui que... » prend une sorte de valeur rhétorique qu'une traduction peut bien rendre.

ἀπολύτρωσις, Col. 1, 14. *Oltram.*, Comm. Rom. 3, 24, p. 307-311), mais « *la délivrance,* » c.-à-d. la délivrance par excellence, la délivrance des péchés et du réat sous lequel ils tiennent le pécheur; ce que Paul explique par une expression plus courante, que, pour cela même, il met en apposition, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, « *la délivrance, le pardon de nos fautes* » (Comp. Col. 1, 14 : ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν). Ἀπολύτρωσις et ἄφεσις sont des expressions synonymes (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 3, 24, p. 313), aussi n'y a-t-il point de καί. Παράπτωμα, « *une chute, une faute,* » un péché commis : il n'est pas question ici d'une inclination innée au péché (cont. *Olsh.*). — Paul ajoute que nous avons *en lui* la délivrance (ἀπολύτρωσις), le pardon, διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, « *par, par le moyen de son sang,* » c.-à-d. par sa mort. Le mot « sang » indique une mort violente et met en relief le sacrifice de Jésus, ce qui relève encore la grandeur de la grâce (cont. *Holzm.*, p. 214). La difficulté est de savoir quelle portée et quelle valeur on doit donner à cette expression; sous quel aspect cette mort doit être envisagée. En général, les commentateurs l'envisagent au point de vue de mort expiatoire, entendue selon leur conception théologique. Ils donnent à ἀπολύτρωσις le sens de « délivrance par rachat, » de sorte que διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, « *par son sang,* » indique le prix du rachat, le prix qui a été payé pour obtenir aux pécheurs *la délivrance* de la colère de Dieu et de la peine due à leurs péchés, *le pardon de leurs péchés*. La justice de Dieu offensée par les péchés des hommes, réclame impérieusement une satisfaction. Il faut apaiser la colère de Dieu et Jésus vient précisément donner pleine et entière satisfaction à la justice divine par sa mort expiatoire. Il se *substitue* aux pécheurs, et, s'abandonnant au courroux de Dieu, il subit, *à la place* des hommes la peine méritée par leurs péchés et les en *délivre*. La justice de Dieu, satisfaite,

n'a plus rien à réclamer des pécheurs : Jésus, *par son sang*, a payé leur dette. Nous nous bornerons à remarquer 1° que cette interprétation pèche par la base, en ce que ἀπολύτρωσις n'a jamais signifié, en ce sens du moins, délivrance par rachat. Il signifie prop. *délivrance* faite en exigeant une rançon, *rançonnement*, de sorte que, appliqué à Jésus, il signifierait que Jésus nous délivre en exigeant de nous une rançon, bien loin de la payer pour nous! Il faut s'en tenir au sens de « délivrance » synonyme de « pardon, » comme nous l'avons indiqué plus haut. — 2° Cette conception dogmatique que les commentateurs prêtent à Paul est tout justement le contre-pied de la sienne (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 5, 11. p. 415-473). Nous pensons que la mort est envisagée ici au point de vue mystique du dévouement et de l'amour, ce qui est le vrai point de vue de Paul (Rom. 3, 24. 5, 8. 10. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 5, 11. I, p. 417). Si nous trouvons en lui la délivrance, le pardon de nos péchés, c'est « au prix de sa vie et de son sang. » Paul mentionne ici en deux mots cette circonstance (autrement Col. 1, 14), pour relever en passant ce que nous devons au dévouement de Christ dans la réalisation du plan de Dieu.

κατὰ τὸ * πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ : Πλοῦτος, « *la richesse,* » s'emploie au figuré pour désigner l'abondance ou la grandeur de choses considérées comme des biens: πλ. δόξης, 3, 16. Rom. 9, 23. πλ. τῆς χρηστότητος αὐτοῦ, Rom. 2, 4. πλ. σοφίας καὶ γνώσεως, Rom. 11, 33. πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ, *la richesse de sa grâce,* c.-à-d. la grandeur, l'immensité de sa grâce; elle est en lui comme un trésor immense, inépuisable. Αὐτοῦ se rapporte à Dieu, comme ℣ 5. 6, car il s'agit ici des bénédictions que Dieu nous a faites en Jésus (ἧς ἐχα-

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch.*, d'après ℵ*ABD*EFGP, 4 minn. — tandis que *Elz.*, *Griesb.* lisent τὸν πλοῦτον, d'après KL, minn. Or. Cyr. Bas. Chrys., etc. Les autorités sont favorables à τὸ πλοῦτος. La même observation se peut faire 2, 7. 3, 8. 16.

ρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, ἐν ᾧ ἔχομεν...). De là, *ensuite de, selon, suivant* (κατὰ, voy. ℣ 5) *la richesse de sa grâce*, indique que cette délivrance, ce pardon de nos fautes que nous possédons en Christ, provient directement et tout entier — non d'une rançon payée et d'un Dieu qui pardonne donnant, donnant; mais — de l'amour gracieux (χάρις, voy. ℣ 6) de Dieu pour les pécheurs, et qu'il est proportionné à la richesse, c.-à-d. à l'immensité de son amour (comp. ἐν ἀγάπῃ, ℣ 5).

℣ 8. ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς: Paul s'allonge à propos de cet amour gracieux de Dieu, par un relatif (ἧς) qui introduit l'observation d'une manière traînante et défectueuse au point de vue du style — ἧς, par attraction avec χάριτος, pour ἣν (cf. ℣ 6), car ἐπερίσσευσεν est ici actif. Il signifie pp. *donner* ou *répandre en plus grande quantité qu'il ne faut, que la mesure ordinaire*, etc., et se rend par *faire abonder, donner* ou *répandre en abondance*, 2 Cor. 9, 8 : δυνατὸς δὲ ὁ θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς. 1 Thess. 2, 12 (voy. περισσεύειν, *Oltram.*, Comm. Rom. 5, 15, p. 493). De là, « *qu'il a répandue* (l'aor. indique un fait passé qui va se reproduisant) *en abondance sur nous,* » dont il nous a comblés. Quelques-uns (*Comerar., Calv., Piscator, Er. Schmidt*), ont considéré περισσεύειν comme intransitif (= « dont il a abondé pour nous »), ce qui oblige de considérer ἧς, ou comme régi par ἐπερίσσευσε (Luc 15, 17 : πόσοι μίσθιοι... περισσεύονται ἄρτων) — ou comme une attraction remplaçant le dat. ᾗ (Rom. 14, 17. Voy. *Kühner*, Gr. II, p. 508), ce qui est rare. Le sujet de ἐπερίσσευσε, c'est Dieu, de l'amour duquel Paul nous entretient.

Ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει se rapporte, non à γνωρίσας (*Chrys,, Théod., Ecum., Jér., Homberg, Baumg., Seml., Michaelis, Kop., Griesb., Scholz*), parce que ni la place, ni l'accentuation n'y provoquent, mais à ἐπερίσσευσε. De là, « *laquelle* [grâce] *il a répandue sur nous en toute sagesse et bon sens.* » Cela ne s'applique point à Dieu (= σοφῶς καὶ

φρονίμως, *Jér.*, *Castalio*, *Luth.*, *Hammond*, *Grot.*, *Estius*, *Rosenm.*, *Rück*, *Meyrick*, *DeW.*), car il s'agit du bienfait que Dieu nous a accordé en répandant sur nous sa grâce, et non de la manière dont il l'a répandue, si c'est avec sagesse et jugement ou non. Ces mots se rapportent au chrétien (*Pél.*, *Ambr.*, *Calv.*, *Bèze*, *Corn.-L.*, *Flatt*, *Kop.*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Hofm.*). Ἐν n'est pas instrumental pour indiquer le moyen par lequel Dieu a répandu sa grâce (= par, c.-à-d. par la communication de toute sagesse et jugement, *Meyer*). Ἐν signifie *avec*, *accompagné de*, *en y joignant* (4, 15. 16. 19. Luc 21, 25. Rom. 2, 12. 15, 29. 1 Cor. 4, 21. Col. 2, 7. 4, 2. 1 Pier. 3, 5. 1 Tim. 2, 9) et indique de quoi cette effusion de la grâce a été accompagnée = *avec toute sagesse et bon sens* (Com. Col. 1, 9). — Σοφία et φρόνησις sont deux expressions synonymes ayant leur nuance propre. Σοφός signifie *savant*, opp. à ἀμαθής, ignorant; puis, *sage*, qui parle ou agit avec sens, raison, opp. à ἀνόητος, insensé, Rom. 1, 14, et à μῶρος, fou, Rom. 1, 22. 1 Cor. 1, 20. D'où σοφία désigne prop. *la science et la sagesse* tout ensemble, et le contexte indique chaque fois sur laquelle des deux idées on doit mettre l'accent. Quant à φρόνησις (R. φρήν, mens), il a un sens net et bien déterminé, c'est *le bon sens*, *le jugement*, *la raison pratique* (= sana ratio); d'où φρόνιμος, judicieux, sensé, raisonnable. Σοφία est plus embrassant que φρόνησις; l'un est général, l'autre spécial : 1 Rois 4, 29 : ἔδωκε Κύριος φρόνησιν τῷ Σαλωμὼν καὶ σοφίαν πολλήν. Prov. 18, 23 : ἡ δὲ σοφία ἀνδρὶ τίκτει φρόνησιν, la sagesse donne à un homme du jugement (voy. la différence avec σύνεσις, Col. 1, 9). De là, « *avec toute sagesse et bon sens*, » c.-à-d. avec toute sorte de sagesse et de jugement, ou avec une sagesse et un bon sens entiers, parfaits (πᾶς, Éph. 4, 2. 2 Cor. 12, 12. Col. 1, 9. 10. 28. 3, 16. 2 Tim. 4, 2. Jaq. 1, 2. 2 Pier. 1, 5, etc. Voy. *Winer*, Gr. p. 105).

Voici encore (Cf. 1, 4) quelque chose qui nous paraît singulier.

Comment se fait-il que dans ce paragraphe, qui se rapporte tout entier au plan de Dieu pour le salut des hommes, Paul, après avoir mentionné *la délivrance, le pardon des péchés,* que la grâce de Dieu nous fait trouver en Christ, ce qui va directement à son sujet, rompe, pour ainsi dire, le fil par une observation latérale, qui ne concerne pas le salut, en relevant que cette effusion de la grâce est accompagnée pour nous d'une sagesse et d'un jugement parfaits? Cette remarque digressive atteste quelque préoccupation relative à ses lecteurs, une arrière-pensée, — et cela nous frappe d'autant plus que ce point est aussi touché dans l'épître aux Colossiens (1, 9). Ne semble-t-il pas qu'en mentionnant ce développement de bon sens et de sagesse dans le chrétien, Paul veuille, — non pas, comme quelques-uns l'ont dit, transformer la religion en connaissance, — mais faire appel plus tard à ce bon sens même pour que ses lecteurs sachent repousser ces élucubrations philosophiques qui ont cours et n'ont à ses yeux ni sagesse, ni bon sens? La suite de l'épître dira si nous sommes dans le vrai. Nous nous bornons pour le moment à constater le fait (comp. 5, 17).

℣. 9. γνωρίσας ἡμῖν, « *en nous faisant connaître,* » à nous chrétiens (cf. ἡμεῖς, ℣ 3. 4. 5. 6. 8): Γνωρίζειν, synonyme de ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 3, 21. I v. p. 293) est l'expression la plus générale, c'est « faire connaître, donner la connaissance de, répandre cette connaissance n'importe comment (cf. 3, 3. 5. 10. 6, 19). Ce participe passé, rattaché à l'aor. ἐπερίσσευσε, indique ici un acte simultané, en sorte qu'on doit traduire, non « après nous avoir fait connaître, » mais « *en nous faisant connaître* » (voy. προορίσας, ℣ 5); il indique comment Dieu a répandu abondamment sa grâce sur nous en y joignant toute sagesse et bon sens. Rien, en effet, n'est plus propre à don-

ner à l'homme « sagesse et jugement » dans les choses religieuses, qu'une vraie connaissance religieuse, et en particulier la connaissance du plan de Dieu pour le salut des pécheurs, où l'amour de Dieu s'exprime d'une manière si propre à toucher l'esprit et le cœur de l'homme. La révélation de Dieu ne fait pas la raison prisonnière; loin de là, elle l'éclaire et la développe; elle l'agrandit et l'élève; elle la fait parvenir là où, dans son impuissance, elle n'aurait jamais pu atteindre.

τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ : Μυστήριον, prop. *un secret, un mystère*, non quelque chose d'obscur ou d'incompréhensible, mais quelque chose de caché et d'inconnu. Il est synonyme de ἀπόῤῥητον, dont il diffère en ce que ἀπόῤῥητον désigne « le secret, » comme quelque chose qu'on doit taire (opp. à ῥητόν), tandis que μυστήριον (R. μύω) le désigne plutôt comme quelque chose qu'on ne peut connaître que par initiation, Μυστήριον s'applique donc tout naturellement à ce qui fait l'objet d'une révélation, et qui, sans cela, demeurerait chose cachée et inconnue à l'homme. Il se dit d'une manière spéciale de telle ou telle vérité cachée et inconnue, demandant une révélation (1 Cor. 13, 2. 14, 2. 15, 51. Rom. 11, 25), et, d'une manière générale, du plan de Dieu pour le salut des hommes, plan caché en Dieu, tu par lui durant des siècles et révélé au temps voulu (Rom. 16, 25. Éph. 3, 3. 4. 9. 6, 19. Col. 1, 26. 27, etc.). C'est le cas ici. Paul l'appelle « *le mystère de sa volonté* » (gén. objectif = voulu de lui) pour indiquer que sa volonté s'y exprime d'une manière directe et positive.

κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν (scil. εὐδοκίαν) *προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς..* se relie grammaticalement, non à τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ (*Bleek*), mais à γνώρισας ἡμῖν, et signifie littéralement « *d'après son bon plaisir* (non *sa résolution* bienveillante, *Harless*; ce que ne signifie pas εὐδοκία, voy. ℣ 5) *lequel* [bon plaisir] *il avait projeté en lui-même, en vue de...* Προτιθέναι

ne se retrouve que Rom. 1, 13. 3, 25, sous la forme même de προεθέμην, dans le sens de *projeter*, de *proposer*, comme ici. Il fait allusion à un plan, un projet (πρόθεσις, ỷ 11) que Dieu avait conçu — et Paul ajoute ἐν αὐτῷ, non pas « en lui, » *Christ*, qui est beaucoup trop éloigné (*Vulg.*: in eo. *Chrys.*, *Théod.*, *Théoph.*, *Ecum.*, *Anselme*, *Érasme*, *Luth.*, *Beng.*, *Hofm.*); mais « *en lui-même*, » par devers soi, ce qui correspond à γνωρίσας τὸ μυστήριον : Dieu a conçu le plan en lui-même, puis il a fait connaître le mystère de sa volonté. Cette phrase dont nous venons de donner le sens littéral est mal conformée. Comme il arrive souvent à celui qui n'a pas les habitudes littéraires de l'écrivain, Paul s'embrouille dans sa phrase, Quand il a eu dit κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, il semblait qu'il dût s'arrêter là : au lieu de cela, ne trouvant pas sa pensée assez bien exprimée, il détermine cette εὐδοκία par la proposition relative ἥν [εὐδοκίαν] προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς... de sorte que αὐτοῦ devient surabondant. De plus, cet allongement s'agence mal, car c'est mal s'exprimer que de dire προτιθέναι εὐδοκίαν, « *projeter son bon plaisir.* » Malgré ce déficit littéraire, la pensée est transparente. La phrase : « *nous faisant connaître le mystère de sa volonté, d'après son bon plaisir, lequel* [bon plaisir] *il avait projeté en lui-même, en vue de...* » revient à « *nous faisant connaître le mystère de sa volonté, d'après le projet que, dans son bon plaisir, il avait formé en lui-même, en vue de...* » La pensée est devenue claire et la suite la confirme.

ỷ 10. εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν se rapporte, non à γνωρίσας (*Beng.*), ni à ἀνακεφαλαιώσασθαι, qui suit, en prenant εἰς dans le sens de ἐν (*Vulg.*: in dispensatione. *Pél.*, *Aug.*, *Jér.*, etc. *Bèze*, *Corn.-L.*, *Kop.*, etc.); mais à ἥν προέθετο ἐν αὐτῷ — εἰς ne signifie pas « jusqu'à » (*Bucer*, *Estius*); il indique ce que Paul avait en vue dans son projet, *en vue de*, *pour* (Rom. 15, 2. 3, 26. Gal. 3, 23. Éph. 4, 15. 36. *Winer*, Gr. p. 371).

Que signifie οἰκονομία? On appelait prop. οἰκονόμος, *administrateur*, *régisseur*, *gérant*, *économe*, l'homme à qui le maître de maison (οἰκοδεσπότης) confiait l'administration de ses biens : il avait la gestion des affaires de la maison ; il était chargé, en particulier, de distribuer à la domesticité les vivres nécessaires (Luc 12, 42. 16, 1). Cette dénomination a été appliquée figurément aux apôtres, aux évêques, envisagés comme des *économes de Dieu* (Tite 1, 7) ou *des dispensateurs des mystères de Dieu* (1 Cor. 4, 1), parce qu'ils dispensaient aux hommes l'évangile — et même aux chrétiens qui avaient reçu des dons de Dieu (1 Pier. 4, 10 : « Que chacun de vous mette le don de Dieu qu'il a reçu, au service des autres, comme de bons administrateurs [οἰκονόμοι] de la grâce si variée de Dieu »). De là, οἰκονομία a signifié prop. *administration, gestion* (Luc 16, 2. 4), *dispensation* (Ignace, ad Éph. c. 18 : κατ' οἰκονομίαν θεοῦ, selon que Dieu a dispensé les choses) — puis, *la charge* même d'administrateur, de gouverneur, de dispensateur (Ésaïe 22, 19 : καὶ ἀφαιρεθήσῃ ἐκ τῆς οἰκονομίας σου, et tu seras chassé de ta charge [de gouverneur du palais], 22, 21) et s'est dit de la charge de l'apostolat (1 Cor. 9, 17 : εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι, si je le fais à regret, la charge ne m'en est pas moins confiée, Éph. 3, 2. Col. 1, 25). — Enfin il a désigné *la dispensation* elle-même, *l'économie* de l'évangile (Éph. 3, 9. 1 Tim. 1, 4 : αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει, qui [des fables et des généalogies interminables] sont une source de disputes, plutôt qu'elles n'avancent l'économie de Dieu, qui repose sur la foi). Cela étant, οἰκονομία, dans notre passage, doit désigner l'économie, la dispensation, dont Dieu avait conçu en lui-même le projet et que Paul vient d'appeler « le mystère de sa volonté » : c'est la dispensation, l'économie évangélique (*Holzh.*, *Rück*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Beng.*, *Olsh.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Reuss*).

Que signifie τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν? Les expressions πίμπλασθαι, πληροῦσθαι, συμπληροῦσθαι, *le remplir, être rempli*, employées en parlant du temps, sont l'équivalent de *s'écouler* (Luc 1, 23 : lorsque les jours de son office [ἐπλήσθησαν] furent remplis, c.-à-d. se furent écoulés. Act. 7, 30 : καὶ πληρωθέντων ἐτῶν τεσσαράκοντα, quarante ans ayant été écoulés, c.-à-d. s'étant écoulés), et quand il s'agit d'une date fixée d'avance, elles signifient *arriver, venir*. On considère l'époque fixée comme déterminant une certaine mesure que le temps emplit, et, une fois remplie, l'époque fixée est là, elle est arrivée, venue (Luc 1, 57. 2, 6. 2, 22 : ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν, lorsque les jours de leur purification furent remplis, c.-à-d. furent arrivés, venus. Marc. 1, 15 : λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρός, disant que le moment est rempli, c.-à-d. venu. Jean 7, 8. Act. 7, 23. 30. Luc 9, 51 : ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ, quand le temps où il devait être enlevé [de ce monde] fut rempli, c.-à-d. arrivé, venu. Act, 2, 1). De là, τὸ πλήρωμα désigne « la mesure remplie, » c.-à-d. tout le temps qui s'est écoulé et qui remplit la mesure déterminée, Hérod. 3, 22 : ὀγδώκοντα δ' ἔτεα ζοῆς πλήρωμα ἀνδρὶ μακρότατον προκέεσθαι (implementum vitæ longissimum, h. e. longissimum tempus *quo impletur* vita), et quand il s'agit d'une époque fixée d'avance, à venir, ce πλήρωμα, cette mesure remplie du temps, c'est ce que nous appelons l'accomplissement du temps, le temps accompli, l'époque fixée venue [1]. Ainsi Gal. 4, 3. 4 : ὅτε ἦμεν νήπιοι... ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, « quand nous étions enfants, nous étions

[1] « *Fritzsche* (Comm. Rom. II, p. 473) prétend que τὸ πλήρωμα signi-
« fie « *plenitas*, » l'abstrait de πλήρης, d'où τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν,
« *plenum tempus*, » *οἱ πλήρεις καιροί*. Mais πλήρωμα peut bien signifier
« *impletio*, comme πλήρωσις, Ézech. 5, 2. Dan. 10, 3. Soph. Trach. 1203.
« Eur. Troad. 824; il ne signifie pas « *le être rempli*, » τὸ πληροῦσθαι, (Vollsein). » *Meyer*, p. 44.

asservis aux instructions élémentaires du monde, mais quand est venu l'accomplissement du temps, le temps accompli, c.-à-d. quand est venu le temps fixé, Dieu a envoyé son Fils. » De même ici, τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν, prop. « la mesure remplie des temps, » c.-à-d. tout le temps qui s'est écoulé et qui remplit la mesure déterminée par οἱ καιροί, c'est l'accomplissement des temps, les temps accomplis, l'époque fixée venue. — Reste à savoir quelle est cette époque fixée venue. Le contexte montre clairement que c'est l'époque où le projet de Dieu (ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ) a été réalisé par Jésus-Christ (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ) l'époque messianique. Cette même époque est marquée dans Gal. 4, 4 par l'expression τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, au lieu de τῶν καιρῶν, et l'on a cherché à s'expliquer la différence qui distingue ces deux expressions. *Monod* pense que « οἱ καιροί « marquent les époques successives par lesquelles se déve- « loppe le plan divin, et qui lui servent de points d'arrêt « ou de degrés. Ces époques avaient été indiquées par les « prophètes de l'A. Testament ; et il fallait que la partie de « la prophétie qui appartenait à l'ancienne économie eût été « accomplie, avant que le Fils de Dieu pût venir au monde « et fonder la dispensation évangélique » (de même *Jér.*, *Pel.*, *Matthies*, *Harless*, *Braune*. Autrement *Baur*, p. 424. *Holtzm.*, p. 303). Mais cette considération n'a que faire dans ce contexte, où Paul nous transporte simplement du projet à sa réalisation en Christ. Καιρός signifie *un moment*, puis *le bon moment*, ou *le moment voulu*, *fixé*, de sorte que l'emploi de καιρός se justifie bien ici ; seulement Paul met le pluriel parce qu'il s'agit d'un temps d'une certaine durée. Luc 21, 24 : ἄχρι οὗ πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν. Act. 17, 26 : ὁρίσας προςτεταγμένους καιρούς, etc. Comparez καιροῖς ἰδίοις, 1 Tim. 2, 6. 6, 15. Tite 1, 3 avec καιρῷ ἰδίῳ, Gal. 6, 9.

De là, *en vue de l'économie des temps accomplis*, c.-à-d. qui appartient aux temps accomplis, qui doit avoir lieu dans

ces temps-là (*Calov, Flatt, Holzh., Rück., Meyer*, etc.). Le gén. détermine cette économie en indiquant à quel temps elle appartient, comme Jude, 6 : εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας τετήρηκεν, « il a gardé pour le jugement du grand jour, » c.-à-d. qui appartient à, qui doit avoir lieu dans le grand jour. L'article (τὴν οἰκονομ.) n'est point nécessaire (cont. *Rück., Hofm.*), parce que οἰκονομίαν est suffisamment déterminé par le complément τοῦ πληρώμ. τῶν καιρῶν (Col. 1, 15 : εἰκὼν τ. ἀοράτου θεοῦ. 3, 14 : σύνδεσμος τῆς τελειότητος. Éph. 1, 14, etc.), d'autant plus que οἰκονομίαν est précédé d'une préposition (Éph. 1, 14. 2, 11. 4, 17. 1 Thess. 1, 6, etc.). Voy. *Winer*, Gr. p. 119. Cette économie, c'est l'économie chrétienne (comp. Gal. 4, 4).

ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ ne se relie, ni à προέθετο (*Flatt, Hofm.*), ni à μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ (*Harless*): c'est un infinitif épexégétique indiquant en quoi consiste cette οἰκονομία = *savoir de*,.. Dans cette explication, Paul attire l'attention de ses lecteurs sur un point auquel on ne se serait guère attendu, car il n'a pas proprement trait au rapport de ce plan avec le salut des hommes; mais à la haute mission et position de Christ. Il faut que ce point le préoccupe passablement pour l'avoir introduit ici; du reste, nous y reviendrons. — Que signifie ἀνακεφαλαιώσασθαι? Κεφάλαιον signifie prop. *la chose* ou *le point principal, central, essentiel* = caput. Hb. 8, 1 : κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, le point capital dans notre sujet, c'est que... Plat. Legg., p. 643. C. : κεφάλαιον δὲ παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν. Isoc. Areop. c. 12, p. 146, E : κεφάλαιον δὲ τοῦ καλῶς ἀλλήλοις ὁμιλεῖν· αἱ μὲν... Appien. B. Civ. 5, 30 : καὶ ἦν τὰ κεφάλαια τοῦ πολέμου τοιάδε « et voici les événements principaux de cette guerre. Κεφάλαιον se dit même des personnes qui sont comme le *centre* (l'âme), ou les auteurs principaux de, Appien. B. Civ. 5, 50 : ἡγούμενοι τὸ κεφάλαιον τοῦ πολέμου Λεύκιον γεγονέναι. 5, 43 : οἳ τὸ τῆς στάσεως κεφάλαιον ἦσαν. De là, dans les affaires

d'argent, κεφάλαιον désigne *la somme totale, le capital*, Act. 22. 28 — et, dans un discours ou une argumentation, le *sommaire* ou *résumé* dans lequel on réunit les points principaux. Isocr. Nicod. p. 90 : κεφάλαιον τῶν εἰρημένων. Themist. de pace, p. 230 : κεφάλαιον τοῦ πάροντος λόγου. Aristid. 11, p. 85 : κεφάλαιον δὲ εἰπῶν (voy. *Bleek*, Comm. Héb. 8, 1). De là, κεφαλαιοῦν, *donner les points principaux de, résumer, récapituler*, Thuc. 3, 67, 7 : ἢν οἱ ἡγεμόνες ὥσπερ νῦν ὑμεῖς, κεφαλαιώσαντες, πρὸς τοὺς ξύμπαντας διαγνώμας ποιήσησθε... mais, si des chefs, comme vous l'êtes en ce moment, résumant tout ensemble ou faisant un seul bloc de toutes ces affaires, rendez une sentence contre tous ensemble... 6, 91, 7 : πολλὰ παρεὶς τὰ μέγιστα κεφαλαιώσω, passant sur beaucoup de détails, je résumerai ou récapitulerai tous les avantages essentiels. 8, 53, 1 : λόγους ἐποιοῦντο ἐν τῷ δήμῳ, κεφαλαιοῦντες ἐκ πολλῶν, μάλιστα δὲ, ὡς ἐξείη αὐτοῖς... D'où συγκεφαλαιοῦν et ἀνακεφαλαιοῦν, qui ne diffèrent que par la composante. Συγκεφαλαιοῦν et plus ordinairement συγκεφαλαιοῦσθαι (συν indiquant une idée de collection = ensemble) *résumer*, récapituler. Arist. de anim, 3, 8 : νῦν περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιώσαντες, maintenant si nous résumons ou récapitulons ce que nous avons dit de l'âme. Galen. de Judic. II : νυνὶ δὲ τέλος ἐπιθεῖναι βούλομαι τῷ πάροντι λόγῳ, συγκεφαλαιώσας εἰς ἓν ἅπαντα τὰ προειρημένα, en résumant en une seule idée tout ce que nous avons dit. Plat. Phil., p. 11. B : βούλει συγκεφαλαιωσώμεθα ἑκάτερον, résumons, si tu le veux bien, l'un et l'autre discours. Plat. Soph., 219, B. : ποιητικὴν [τέχνην] αὐτὰ συγκεφαλαιωσάμενοι (pour les comprendre, les grouper sous un seul nom) προςείπωμεν... Arist. Polit. 6 : αἱ μὲν ἀναγκαῖαι ἐπιμέλειαι εἰσὶ περὶ τούτων, ὡς εἰπεῖν συγκεφαλαιωσαμένους (pour les résumer en deux mots) περὶ τὰ δαιμόνια καὶ τὰ πολεμικά... Xén. Cyr. 8, 1, 15 : ὥσπερ οὖν ταῦτα ἔχει, οὕτω καὶ ὁ Κῦρος συνεκεφαλαιώσατο τὰς οἰκονομικὰς πράξεις... « de même que les choses sont organisées à l'armée, de même Cyrus groupa,

concentra dans les mains d'un petit nombre de personnes les affaires de sa maison. Cf. 8, 6, 14. Polyb. 3, 3, 1 : *μετὰ ταῦτα συγκεφαλαιωσάμενοι τὰς ἐν Ἰβηρίᾳ καὶ Λιβύῃ καὶ Σικελίᾳ πράξεις Ῥωμαίων*, après avoir résumé, récapitulé les hauts faits des Romains, dans... 3, 3, 7 : *συγκεφαλαιωσόμεθα τὴν ὅλην διήγησιν καὶ τὰς πράξεις*... nous résumerons la narration tout entière et les hauts faits... 4, 1, 9; 5, 32, 4. — Ἀνακεφαλαιοῦν ne se rencontre que dans les écrits de Paul, Rom. 13, 9. Éph. 1, 10. Dans les auteurs profanes, on trouve seulement *ἀνακεφαλαίωσις*, pour dire répétition sommaire, récapitulation. Quintil. 6, 1 : Perorationis duplex ratio est, posita aut in rebus, aut in affectibus. Rerum repetitio et congregatio, quæ græce dicitur *ἀνακεφαλαίωσις*, a quibusdam latinorum enumeratio ; et memoriam judicis reficit et totam simul causam ponit ante oculos, et etiamsi per singula minus moverat, turba valet. In hac, quæ repetemus, quam brevissime dicenda sunt ; et, quod græco verbo patet, decurrendum per capita. La signification de *ἀνακεφαλαιοῦν* ou *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* ne saurait différer de *συγκεφαλαιοῦσθαι* que par la nuance indiquée par la composante *ἀνα*, qui indique l'idée de répétition de choses déjà dites, comme en français *ré*capituler, *ré*sumer. Il doit signifier prop. *récapituler, redire sommairement* (= summatim repetere ; d'où *ἀνακεφαλαίωσις*, récapitulation); puis *résumer* (= summatim comprehendere) et avec un nom de personne, *grouper*, *réunir*, *concentrer dans la main de*. C'est dans le sens de *résumer*, c.-à-d. réunir tout dans une idée principale, essentielle (*κεφάλαιον*), comprendre tout sous un chef, un principe qui fait l'unité, que Paul emploie *ἀνακεφαλαιοῦν*, Rom. 13, 9, quand il dit des devoirs envers le prochain que « *les commandements* (*λόγοι*) *se résument* (*ἀνακεφαλαιοῦνται ἐν τῷ λόγῳ*) *dans ce commandement* (qui les comprend tous) : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* »

Avant d'aller plus loin, voyons ce que signifie *τὰ πάντα*, *τὰ*

ἐπὶ * τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν τῷ Χριστῷ : Τὰ πάντα, *tout, toutes choses* = universitas rerum, a un sens plus absolu que πάντα, *tout en général* (voy. 1, 23) et il est défini ici par les deux catégories τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς et τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. L'expression inusitée τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς, dont le sens ne saurait être douteux, provient vraisemblablement de l'emploi de τὰ ἐπουράνια (*Hofm.*). De là, *toutes choses*, savoir « *les choses qui sont dans les cieux et les choses qui sont sur la terre.* » Que faut-il entendre par là? Si de l'abstrait indéfini, indiqué par le pluriel neutre, nous passons au concret défini, nous trouvons que « *les choses qui sont sur la terre* « dési-

* *Elz.*, *Harless* lisent τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς; cette leçon est unanimement rejetée par les critiques, parce qu'elle n'est soutenue que par un petit nombre de Minuscules, Epiph. Cyr. On ne saurait d'ailleurs établir aucune solidarité (cont. *Harless*) entre τε et ἐν, puisque les mss. qui portent la leçon ἐν ne portent pas τε, et qu'on ne saurait expliquer la disparition de τε par une simple négligence des copistes, attendu que les mss. qui l'omettent sont trop nombreux (cont. *Harless*. Déjà *Complut.*, *Erasme 1, Griesb.* omettent τε. Voy. *Reiche*, Comm. crit. II, p. 142). — Deux leçons restent en présence. *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch. 7*, *Harless*, *De W.*, *Reiche* lisent ἐν τοῖς οὐρανοῖς, d'après AFGKP, pl. Minn. copt. Epiph. Euth. Cyr. Theoph. Ir. De plus, it. vulg. Jér. Ambros. mettent également « in cœlis et in terris, » de sorte qu'on ne distingue pas bien comment ils ont lu. Il en est de même des verss. syrr. éth. — D'autres critiques, *Lachm.*, *Tisch. 8*, *Rück.*, *Meyer*, *Bleek*, *Hofm.* lisent ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς, d'après ℵ*BDEL, 40 Minn. goth. Eus. Theod. Dam. Ecum. Tertul. Les autorités diplomatiques sont divisées de telle sorte qu'elles s'équivalent. Si l'on cherche à s'expliquer comment ces leçons ont pu apparaître, on trouve 1°, que l'expression τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς, qui ne peut évidemment que signifier « les choses qui sont dans les cieux ou aux cieux » (opp. τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) est extrêmement difficile, voire même, d'après *Harless*, impossible à justifier. 2° Que les auteurs du N. Testament disent toujours dans ce sens ἐν τῷ οὐρανῷ ou ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Éph. 3, 15. 6, 9. 12. Col. 1, 20. 4, 1, etc., même quand ils opposent les choses célestes aux choses terrestres, Mth. 28, 18. Éph. 3, 15. Col. 1, 20. En conséquence, on doit croire que la difficulté même de l'expression ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς a provoqué la correction ἐν τ. οὐρανοῖς, qui est l'expression courante et dit précisément la même chose, ce qui l'a fait facilement admettre dans les mss. Si ἐν τοῖς οὐρανοῖς est la leçon originelle, on ne s'explique pas comment on a pu la changer en ἐπὶ

gnent en réalité « *les hommes.* » C'est pour eux, en effet, que Jésus est venu, à eux qu'il s'est adressé, eux qui sont les objets directs de son œuvre. Faut-il aller plus loin et y comprendre « les choses mêmes? » La plupart des commentateurs l'ont cru, en se fondant sur Rom. 8, 19, où κτίσις leur paraît désigner « la nature. » Mais nous avons démontré (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 8, 19. II v. p. 145) que κτίσις désigne seulement « l'humanité » et nous ne voyons nulle part que Paul mette les choses terrestres en relation avec l'œuvre rédemptrice du Christ. De même « *les choses qui sont dans les cieux,* » ne désignent certainement pas ici « les astres, » mais *les êtres qui habitent au ciel* (voy. 6, 12). L'expression τὰ πάντα, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς reviendrait au fond à dire, en passant de l'abstrait et indéfini τὰ πάντα au concret défini, « *tous les êtres* (raisonnables), *les êtres célestes et les êtres terrestres*. En employant ce pluriel neutre indéfini, Paul considère, non les individus, mais les catégories, et cela donne à son expression une forme plus embrassante. Τὰ πάντα dans son sens absolu, c'est l'univers (universalitas rerum), et τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, c'est l'universalité des choses du ciel et de la terre; mais sous ces termes abstraits, Paul ne vise concrètement que les anges et les hommes à qui le ciel et la terre servent de théâtre et qui en sont les êtres les plus excellents.

Ἐν τῷ Χριστῷ, « *en Christ.* » L'article τῷ accentue la personne et la met en relief (de même ℣ 12. 20). C'est du reste la tendance de tout le paragraphe.

Maintenant, il nous faut revenir à ἀνακεφαλαιώσασθαι et arrêter définitivement le sens de la phrase. Ἀνακεφαλαιοῦσθαι,

τ. οὐρανοῖς. *Harless* suppose que c'est un lapsus de copiste. Trompé par la vue du second *ἐπὶ,* il aurait substitué *ἐπὶ* à *ἐν* en conservant le datif. Dans ce cas, on ne comprend pas qu'une expression aussi impropre ait été admise dans un aussi grand nombre de mss.

en parlant d'une personne, signifie *réunir, grouper, concentrer dans la main de*[1]. La forme moyenne implique une idée d'intérêt (= réunir dans son intérêt, c.-à-d. dans l'intérêt de son plan), nuance trop légère pour être exprimée explicitement par « *pour soi* » = *sibi* (contre *Harless*, p. 13, 41. *Bleek*, p. 201. *Meyer*, p. 48. *Braune*, p. 29). Cela dit, nous traduisons : « ... *en nous faisant connaître le mystère de sa volonté, conformément au dessein, que, dans son bon plaisir, il avait formé en lui-même* (litt. en vue de l'économie des temps accomplis) *et qu'il devait réaliser quand les temps seraient venus* — savoir *de réunir toutes choses en Christ, les choses qui sont dans le ciel et les choses qui sont sur la terre.* Le plan que Dieu a conçu et qu'il doit réaliser en Christ, embrasse finalement toute la création. Il veut grouper dans une unité, dont Christ est le centre et l'âme, tous les êtres spirituels qui sont au ciel et sur la terre, partant l'univers entier (*τὰ πάντα*), c'est l'harmonie finale du ciel et de la terre[2].

Dans la suite de sa lettre, Paul nous montre comment ce résultat est atteint par la nouvelle économie. Nous voyons Christ *grouper sous lui tous les êtres célestes*, par le fait que Dieu, déployant en lui sa puissance, l'a ressuscité des morts,

[1] On réunit, on groupe ensemble ce qui était séparé, dispersé, et c'est l'idée qu'exprime *ἀνακεφαλαιοῦσθαι*. D'autre part, nous savons bien que cette séparation est un désordre qui provient du péché; néanmoins on a tort de donner à la composante *ἀνα*... le sens de « *de nouveau* = *iterum*, » et à *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* celui de *réintégrer, réunir de nouveau* ce qui était primitivement uni et se serait désuni dès lors (*Vulg.* instaurare. *Jér.*, *Ambr.*: restaurare. Voy. *Hofmann*, p. 19, contre *Harless*, *Meyer*, etc.). *Ἀνακεφαλαιοῦσθαι* ne signifie pas non plus « *réconcilier*, » et l'on n'est pas autorisé, sous prétexte de parallélisme avec Col. 1, 20, d'introduire ici cette signification (Voy. *Harless*, p. 44-53).

[2] Pour Paul l'univers, c'est la terre et le ciel, entendus à la manière antique. Tous les êtres célestes et les êtres terrestres, ce sont les anges et les hommes — et quand il dit *τὰ πάντα*, l'univers, bien qu'il comprenne tout dans ce pluriel neutre abstrait, il a au fond en vue, non pas

l'a fait asseoir à sa droite, dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, Autorité, etc., et a tout mis sous ses pieds (1, 20-22. Cf. Col. 1, 15-17. 2, 10 : ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας). De même Christ *groupe sous lui tous les êtres terrestres*, par le fait que Dieu a fait de lui le chef de l'Église (1, 22), cette grande institution chrétienne qui renferme tous les hommes régénérés et sauvés par la réconciliation avec Dieu (2, 1-10. Cf. Col. 1, 18-20) et réconciliés entre eux par une même foi (2, 11-12). — Tous les êtres du ciel et de la terre se trouvent ainsi réunis en Christ, qui, par suite de son œuvre rédemptrice est le centre et l'âme de cette unité finale.

Tel est l'enseignement de Paul, non seulement dans l'ép. aux Éphésiens, mais encore dans l'épître aux Colossiens, bien qu'il n'use pas de l'expression ἀνακεφαλαιοῦσθαι (voy. Col. 1, 20).

Cette conception religieuse est grandiose. Est-elle conforme à ce que nous lisons dans les épp. antérieures de Paul ou en diffère-t-elle? Si elle en diffère, peut-on dire qu'elle lui soit étrangère — et que notre auteur, en dépassant la pensée de Paul, telle qu'elle s'offre à nous dans les épîtres dites authentiques, se trahit lui-même et laisse bien voir qu'il n'est pas l'apôtre des Gentils? — « C'est, dit *Baur* (p. 424), « de ce point de vue élevé d'une Médiation et d'une Unifica- « tion qui embrasse l'univers entier, que l'activité de Christ « est considérée dans ces épîtres. Que l'on croie pouvoir

les corps célestes et terrestres, mais les êtres vivants et raisonnables du ciel et de la terre (voy. plus haut). — Ce ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ est le but final assigné à l'économie chrétienne; ce but ne sera rempli qu'à la fin du développement de cette économie sur la terre, c.-à-d. lorsque l'évangile, ayant fait le tour du monde, aura conquis peu à peu toutes les nations et toutes les âmes en les rangeant sous la croix de Christ. C'est l'idéal assigné à l'œuvre de Christ et que toute l'humanité est appelée à réaliser. Tous les détails ultérieurs sont hors de considération ici (cont. *Hofm.*, p. 21).

« raccorder cet enseignement avec les affirmations de la « Christologie et de la Rédemption paulinienne, c'est possi- « ble; mais il n'en est pas moins certain que nulle part ces « idées ne sont mises ainsi en relief. En conséquence, on « peut prétendre à juste titre que l'on voit s'ouvrir dans ces « épîtres un cercle d'idées tout nouveau, qui dépasse déci- « dément l'enseignement des épîtres pauliniennes; on entre « dans une région transcendentale, dans laquelle Paul a « déjà, il est vrai, jeté quelque regard, mais qu'il n'a jamais « envisagée en face avec une intention aussi arrêtée et qu'il « n'a jamais introduite dans ses lettres en en faisant une « spéculation métaphysique. »

Cette observation de Baur renferme une grande part de vérité et mérite bien qu'on s'y arrête.

Il est très vrai que le point de vue sous lequel Paul considère ici le but final du plan de Dieu et la dignité souveraine de Christ ne se retrouvent pas, surtout avec ce relief, dans les épîtres antérieures de Paul. Cependant, on peut remarquer que nous rencontrons dans ces épîtres les mêmes éléments sur lesquels Paul fait reposer cette conception dans les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Paul enseigne dans l'épître aux Romains (8, 34) que « *Christ a été élevé à la droite de Dieu,* » c.-à-d. à la dignité souveraine, partant à une grandeur supérieure à tous les êtres de la création, même aux puissances célestes les plus élevées. Nous en avons la confirmation dans l'ép. aux Philippiens (2, 9), où il est dit que « *Dieu l'a souverainement élevé* (ὑπερύψωσε) *et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom,* » partant l'a élevé au-dessus de toutes les dignités célestes. Nous voyons même, dans 2 Thess. 1,7, que les anges doivent former son cortège lors de sa Parousie. D'autre part, dans les rapports de Christ avec l'humanité, — ce qui est le second élément à considérer, — les épîtres antérieures nous présentent Christ comme celui qui a la mission de réconcilier tous les hommes

— soit Païens, soit Juifs = avec Dieu, en les attachant à sa personne par la foi (Rom. 3, 22. 29. 30. 4, 9. 16. 5, 9-11. 18. 19. 9, 24. 11, 23. 25-32, etc.). L'Église, qui est l'assemblée des réconciliés, est « le corps de Christ » (1 Cor. 12, 12. 27), et ses destinées sont de s'étendre de plus en plus sur la terre par la réconciliation successive des hommes avec Dieu, si bien que Paul, jetant un regard prophétique dans les fastes de l'Humanité, contemple déjà en esprit cette humanité rebelle et déchue, devenant un jour une humanité réhabilitée et sacrée par la grâce (Rom. 5, 12-21. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I v., p. 424-428). C'est par ce développement historico-religieux, par lequel tous les hommes doivent tendre vers le Rédempteur, que se réalise la Royauté de Christ sur les vivants et sur les morts (1 Cor. 15, 23-27), laquelle doit aboutir finalement à la royauté universelle et éternelle de Dieu.

Nous sommes bien en droit de conclure que les idées qui sont à la base de la conception religieuse de Paul dans ses épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, sont en parfait accord avec l'enseignement de Paul dans ses épîtres dites authentiques, si bien que le fondement est tout à fait paulinien. Mais tandis que ces deux éléments sont envisagés à part dans ses épîtres antérieures, sans être jamais mis en relation directe l'un avec l'autre, Paul, pour un motif ou pour un autre (ce que nous examinerons plus loin), les rapproche et les unit dans nos épîtres de manière à mettre en lumière toute l'étendue du plan de Dieu et de la souveraineté de Christ. D'une part, par son œuvre rédemptrice, qui le met à la tête de l'Église et lui doit soumettre peu à peu l'humanité tout entière, réconciliée avec Dieu; d'autre part, par son élévation à la droite de Dieu, qui lui soumet toutes les puissances célestes, Christ apparaît dans sa grandeur souveraine, comme l'être par lequel toutes les oppositions cessent et en qui vont se réunir (κεφαλαιώσασθαι) tous

les êtres spirituels de la création, ceux qui sont dans le ciel et ceux qui sont sur la terre, il est l'âme (κεφάλαιον) de leur unité, réalisant ainsi le plan de Dieu. Cette idée transcendentale du plan de Dieu et de la souveraineté de Christ, résulte de la jonction des lignes convergentes tracées déjà dans les autres épîtres. Les pensées, qui s'y rencontrent éparses, se trouvent unies dans une synthèse supérieure qui les embrasse toutes et forment ainsi, à le bien prendre, une vue d'ensemble. Ce progrès dans le point de vue est tout à fait paulinien [1].

En nous exprimant ainsi, nous reconnaissons qu'il y a un progrès dans le point de vue, et nous sommes de l'avis de *Baur*, quand il prétend que « nulle part dans les épîtres de Paul cette idée transcendentale n'est pareillement mise en relief. » Nous constatons cette différence et nous nous demandons d'où elle peut venir. Elle provient, d'après *Baur*, de ce que dans ces épîtres « s'ouvre un cercle d'idées tout nouveau. » Nous sommes d'accord, en principe du moins, sur cette explication, bien que *Baur*, l'ait tout à fait compromise en voulant voir dans ces épîtres des « spéculations métaphysiques, » que nous n'y avons jamais rencontrées. Notre pensée est fort différente. Dans les épîtres antérieures, Paul expose le grand principe de la justification par la foi et de l'universalité du salut, ou le défend contre les réactions de la

[1] Il est bien certain que nous ne pourrions pas parler ainsi, si Paul, dans ses épîtres, envisageait Christ comme une puissance cosmique qui a créé le monde — ce qui est le sentiment de Bauer. Ce fait serait un *novum* tout à fait étranger aux épîtres antérieures de Paul et qui modifierait notre point de vue. Mais ce *novum* est complètement inconnu à l'épître aux Éphésiens et nous avons montré que dans le passage unique de l'épître aux Colossiens, où l'on pourrait croire qu'il en est question, il ne s'agit point de Christ créateur, mais de Christ rédempteur (voy. Comm. Col. 1, 20). Paul, parlant de Christ, prend toujours pour base et pour point de départ le personnage historique (voy. Col. I, 13. Éph. 1, 20-22).

Loi. C'est l'intérêt capital de ses premières lettres. Mais avec les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, nous entrons effectivement « dans un cercle d'idées tout nouveau ; » une phase nouvelle de débats s'est ouverte. L'opposition a changé et le terrain des discussions s'est déplacé, transformé. Il s'agit de défendre l'évangile contre des adversaires qui se campent sur une philosophie religieuse, métaphysique et ascétique. Ils ont en particulier une théorie transcendante sur les anges et voudraient l'introduire dans l'Église (voy. Introd. ép. aux Colossiens, p. 50). C'est poussé par cette opposition nouvelle que Paul s'élève à des considérations supérieures et intègre son point de vue sur le plan de Dieu et sur la dignité souveraine de Christ. Il le fait en demeurant sur la base posée dans les épîtres antérieures, en sorte que la différence que nous reconnaissons est un développement qui n'a rien d'étranger à ses doctrines ; elle est foncièrement paulinienne [1].

A plusieurs reprises déjà (voy. 1, 4, ἐν αὐτῷ et εἶναι ἡμᾶς ἁγίους, etc. 1, 8 : ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει) nous avons remarqué que Paul écrit sous l'influence de certaines préoccupations qui laissent percer, au travers d'un enseignement tout positif, une sorte de polémique interne et latente. Nous n'en sommes point surpris. Cette lettre circulaire est, sans y paraître, dirigée en réalité contre des idées et des tendances que Paul craint de voir se répandre dans les églises. Il est intéressant pour notre étude de chercher à reconnaître ces préoccupations ; ce sont des indices qui nous mettent sur la trace des adversaires qu'il combat. Or ce ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς est une de ces affirmations qui doivent contredire en plein les doctrines

[1] *Holtzmann* (p. 204-205) ne serait point *en principe* hostile à ce point de vue ; ce qui l'empêche de s'y ranger, c'est qu'il prétend que soit sur le point de la Christologie, soit sur d'autres, l'auteur est infidèle à l'enseignement des épîtres antérieures et le dépasse considérablement.

adverses, et nous justifie d'attribuer cette différence avec les épîtres antérieures, à la position nouvelle qu'ont prise les débats dans nos épîtres. Jusqu'ici, en effet, dans tout le paragraphe (ỷ 6-8) et même dans ce qui suit (ỷ 11-14) le projet éternel de Dieu a été envisagé en vue de l'homme — comme une voie nouvelle de sanctification ouverte aux pécheurs par l'amour de Dieu, partant ayant pour but final la vie éternelle. Puis tout à coup, dans une proposition, ỷ 9-10, qui se présente par cela même comme une digression, Paul assigne au projet de Dieu un but transcendant, qui n'infirme en rien le but précédent, mais qui envisage soudain le projet de Dieu et la royauté de Christ, comme embrassant le monde céleste et le monde terrestre. Cet incident ne peut s'expliquer que par la préoccupation de Paul à l'endroit des doctrines adverses qu'il veut combattre en donnant au plan de Dieu et à la dignité supérieure de Christ une place qui était sans doute contestée. Ce fait concorde parfaitement avec notre observation sur l'insistance que Paul met à répéter à ses lecteurs que c'est *en Christ* que se puisent toutes les bénédictions divines (voy. ἐν αὐτῷ, ỷ 4). Paul tient tout particulièrement à fixer les yeux de ses lecteurs sur la personne de Christ, afin de les détourner de regarder ailleurs.

ỷ 11. Après cette courte digression, Paul revient aux bienfaits que le chrétien possède en Christ; mais, comme au ỷ 10, il a jeté en avant ἐν τῷ Χριστῷ, pour l'accentuer, au lieu de le mettre après l'opposition τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, il a dû le reprendre sous la forme de ἐν αὐτῷ, parce que Χριστῷ se trouvait trop éloigné du relatif ἐν ᾧ : « *en lui* (dis-je) *en qui*... (voy. *Kühner*, Gr. II, p. 329. *Bernhardy*, synt. p. 289). Cette forme relative (ἐν ᾧ), qui continue celle du ỷ 7 et qui se retrouve au ỷ 13, est provoquée par le désir de mettre en relief la personne de Christ, en détaillant successivement les bienfaits qu'on puise en lui: mais elle a l'inconvénient de faire de tout le paragraphe (ỷ 3-14) une phrase interminable.

Après avoir dit, ℣ 7, que « nous avons en Christ, le Bien-Aimé de Dieu, la délivrance, le pardon des péchés, » Paul mentionne un nouveau bienfait (καὶ ἐκληρ.) que nous trouvons en lui, savoir la possession d'un héritage, qui n'est autre que le salut, la vie éternelle. — Ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν* : Ἐκληρώθημεν fait difficulté. Les anciens donnent à κληροῦσθαι le sens de « être désigné, choisi, élu par le sort » (1 Sam. 14, 41. 42), sens fréquent dans les auteurs profanes. De là, « *en qui nous avons aussi été désignés, élus*, ou (pratiquement) *appelés par le sort* » (*Syr.*: electi sumus sorte. *Pélage, Vulg.* et *Jér.:* sorte vocati sumus. *Chrys.*: κλήρου γινομένου ἡμᾶς ἐξελέξατο. *Théod.*, *Théoph.*, *Ecum.*, *Wettst.*, *Érasm.*, *Corn.-L.*, *DeW.*, *Hofm.*). Mais *a*) il est évident que la signification « *être élus par le sort* » est singulièrement impropre et en contradiction positive avec le mode indiqué, προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν, etc. On cherche à aplanir la difficulté en éliminant l'idée de « sort, » en s'en tenant à l'idée générale d' « *être élus, appelés*, » et en expliquant le choix du mot par la pensée que Paul a voulu écarter l'idée du mérite de l'homme (*Chrys.*, *Theoph.*, *Corn-L.*, *DeW.*). Néanmoins, le choix du mot est inexplicable, parce que Paul a, pour désigner l'élection, des expressions consacrées, ἐκλέγεσθαι, ἐκλογή, ἐκλεκτός, et (pratiquement) καλεῖν. *b*) Il ne s'agit plus, dans ce cas, d'un nouveau bienfait, comme καὶ le donne à connaître dans καὶ ἐκληρώθημεν. On retombe en plein dans ce qui a été dit plus haut, ℣ 4, et la pensée n'avance pas.

D'autres (*Beng.*, *Seml.*, *Michael*, *Flatt*, *Holzh.*, *Olsh.*, *Stier*, *Bleek*, *Braune*, *Reuss*, *Kiene*, St. Kr. 1869. p. 303)

* Ainsi lisent la plupart des critiques et des exégètes, d'après ℵBKLP, les Minn., etc. *Lachm.*, *Rück.*, préfèrent *ἐκλήθημεν*, d'après ADEFG, it. (d. e. g.), mais la rareté de l'expression *ἐκληρώθημεν* et la difficulté de l'expliquer laissent assez voir que *ἐκλήθημεν* est une glose. On entendait *ἐκληρώθημεν, electi sumus*, de l'appel, comme en témoignent la Vulg. et Jérôme: *sorte vocati sumus.* — La *Vulgate* est fautive en traduisant : « *in quo etiam et nos* sorte vocati sumus » : elle fait porter sur « nos » le *καί* qui doit porter sur le verbe *ἐκληρώθημεν*.

ont modifié le point de vue. Ils voient dans ἐκληρώθημεν une pensée analogue à ce qui est dit d'Israël, qu'il est *la part, l'héritage de Dieu* (κλῆρος θεοῦ, Deut. 32, 9). De là, « *nous avons aussi été désignés* ou *adjugés en qualité de* κλῆρος, c.-à-d. de κλῆρος θεοῦ. Dieu a fait de nous sa part, son héritage(cf. 1 Pier. 5, 3). Mais, dans ce cas, il était nécessaire de nommer Dieu : on s'attendrait à ἐκληρώθημεν τῷ θεῷ, « *nous sommes échus en partage à Dieu.* Cf. Act. 17, 4 : προςεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ, « ils échurent en partage à Paul, » ce fut son lot. D'ailleurs c'est une pensée complètement étrangère aux idées religieuses de Paul.

En conséquence, nous nous rattachons à une autre interprétation, donnée déjà par *Ambrosiast.*, laquelle mentionne un bienfait nouveau et rentre directement dans la doctrine paulinienne. Κλῆρος désigne prop. « *le sort,* » c.-à-d. le caillou, la coquille ou le morceau de bois dont on se servait pour tirer au sort, Matth. 27, 25. Act. 1, 26; puis il a signifié ce que le sort donne, *le lot, la part,* et cela même dans le cas où l'on n'a pas tiré au sort = μερίς, Sap. 2, 9. 5, 5. Sir. 25, 19, etc. Act. 1, 17. 8, 21. Après la conquête de la Palestine, les tribus se divisèrent le pays par le sort; les familles firent de même. Κλῆρος, le lot, désigne la part afférente à chacun, et cette part s'appelle son héritage (= נַחֲלָה), de sorte que κλῆρος, *lot, part,* devient synonyme de κληρονομία, *héritage.* Cette expression a passé de l'A. Testament dans le Nouveau, et l'on a désigné figurément par κλῆρος et κληρονομία la part réservée aux croyants dans la N. Alliance, et cette part, c'est le salut, la vie éternelle, Art. 26, 18 : τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει. Comp. Act. 20, 32 : παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ θεῷ τῷ δυναμένῳ ἐποικοδομῆσαι καὶ δοῦναι κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν. De même κλῆρος, Col. 1, 12, et κληρονομία, Gal. 3, 18. Éph. 1, 14. 5, 5. Col. 3, 24. Hb. 9, 15. 1 Pier. 1, 4. C'est à ce κλῆρος que Paul fait allusion quand il dit ἐκληρώθημεν. On

sait que, lorsqu'un verbe régit le dat. de la personne et l'accusatif de la chose, comme πιστεύειν, προστάττειν τί τινι, on peut le construire au passif, en prenant la personne pour sujet (Rom. 3, 1 : ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. 1 Cor. 9, 17 : οἰκονομίαν πεπίστευμαι, *Winer*, Gr. p. 144). Comme on dit κληροῦν τί τινι, *assigner quelque chose à quelqu'un* (Thuc. 6, 42, 1 : ἓν ἑκάστῳ ἐκλήρωσαν. Pind. Olymp. 8, 19), on a au passif, en prenant la personne pour sujet, ἐκληρώθημεν scil. κλῆρον « *nous avons obtenu un* κλῆρον, *on nous a assigné une part, un héritage* (= ἔδωκεν ἡμῖν κλῆρον scil. ὁ θεός), et ce κλῆρος, c'est le salut, la Vie éternelle (*Luth.*, *Bucer*, *Bulling.*, *Grot.*, *Estius*, *Calov*, *Wolf*, *Morus*, *Rosenm.*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Monod*, *Meyrick*). Cette interprétation va fort bien au contexte : elle mentionne un nouveau bienfait en Christ, « le salut, » qui est le complément du bienfait précédent, « le pardon des péchés; » elle trouve sa confirmation au ℣ 14, où, en parlant du Saint-Esprit, du sceau duquel le chrétien a été marqué, Paul dit qu'il est l'ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν (Cf. Col. 1, 12 : τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων).

Cependant il s'élève ici une question assez inattendue : rien de ce qui a été dit jusqu'à présent ne la fait prévoir ; elle est provoquée par ce qui suit. Qui Paul désigne-t-il par cette première personne ἐκληρώθημεν ? — *a*) Comme dès le commencement de l'épître, « nous » (℣ 3-9) a toujours désigné les chrétiens, et que le discours continue de même par la première personne (ἐκληρώθημεν), sans même que le sujet ἡμεῖς soit exprimé, il est évident qu'il s'agit toujours des mêmes personnes. Le contexte ne permet aucun doute à cet égard. C'est d'autant plus juste *b*) que le bienfait nouveau que Paul mentionne dans ce verset, savoir le don de l'héritage, est le propre de tous les chrétiens également, et forme le complément naturel du pardon des péchés. *c*) Enfin, nous allons voir que προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν, etc., nous ramène

au projet éternel de Dieu, qui se rapporte à tous les hommes, notamment à tous les chrétiens. En conséquence, ce « nous » doit désigner tous les chrétiens en général (*B.-Crus.*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*).

Mais voici qu'au ỷ 12, Paul, tout en continuant à dire ἡμᾶς, détermine ce ἡμᾶς par τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ, et qu'au ỷ 13 il dit καὶ ὑμεῖς. Un certain nombre de commentateurs (*Pél.*, *Ambr.*, *Bulling.*, *Grot.*, *Estius*, *Wettst.*, *Beng.*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *Stier*, *Schenkel*, *Monod*, *Kiene*, St. u. Krit. 1869, p. 303) ont cru que ἡμᾶς — τοὺς προηλπικότας, etc., désignait les *Judéo-chrétiens*, partant que καὶ ὑμεῖς, ỷ 13, désignait par opposition les *ethnico-chrétiens*. Cela soulève une grande difficulté à l'endroit du « *nous*, » et, pour en sortir, ils n'ont rien imaginé de mieux que de rebrousser jusqu'au ỷ 11 et de prétendre que le « *nous* » de ἐκληρώθημεν doit désigner les Judéo-chrétiens. Mais ce n'est pas résoudre la difficulté, c'est la reculer, et la transporter du ỷ 12 au ỷ 11. Il faut expliquer comment au ỷ 11 ce « nous » peut, en dépit du contexte, qui est positif et clair, s'appliquer à des Judéo-chrétiens, ce que ces commentateurs n'ont garde de faire. Il faut donc, pour le moment, laisser la difficulté où elle est et ne pas se livrer à un déplacement qui est inadmissible.

Cela dit, revenons au texte.

Προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ : Προορισθέντες (voy. προορίζω, ỷ 5) est un aoriste participe rattaché à un passé, ἐκληρώθημεν, et indiquant quelque chose de simultané, le mode (voy. προορίσας, ỷ 5) : « *ayant été désignés d'avance, prédestinés* — évidemment, au κλῆρος, à l'héritage, c.-à-d. au salut, à la Vie éternelle. Si l'on compare cette mention nouvelle de προορισθέντες avec le προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν, ỷ 5, on voit que Paul a repris ici cette idée, parce que n'ayant donné à l'élection (ἐξελέξατο, ỷ 4) qu'un *but prochain*, la sainteté (εἶναι

ἡμᾶς ἁγίους), et à la prédestination que la υἱοθεσία, il n'aurait pas mentionné le *but final*, savoir le salut et la Vie éternelle. Or c'est précisément ce dernier point qu'il envisage ici, et c'est pour ce motif qu'il reprend l'idée de la prédestination (cont. *Harless*, p. 62). — Πρόθεσις ne signifie pas « volonté, bon plaisir » (= θέλημα, εὐδοκία), ni « décret, arrêté » (= κρίμα, δικαίωμα, Rom. 11, 33. δόγμα, βούλημα, ψήφισμα); mais « projet, dessein » (Rom. 8, 28. 9, 11. 2 Tim. 1, 9. Act. 20, 27. Luc 7, 30). Ce projet appartient à Dieu, mais au lieu de dire τοῦ θεοῦ, Paul prend une périphrase, τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, « *celui qui opère, fait tout suivant le plan de sa volonté*. Κατὰ τὴν βουλὴν τ. θελήμ. αὐτοῦ se relie à ἐνεργοῦντος et n'est point une idée mise parallèlement à κατὰ πρόθεσιν (cont. *Hofm.*). Ἐνεργεῖν (neut.), faire, produire son effet, déployer sa force, son énergie, *opérer, agir*. Matth. 14, 2. Cf. Marc 6, 14. Gal. 2, 8. Éph. 2, 2 (act.) *opérer, faire* ; se dit d'une action efficace, 1 Cor. 12, 6. 11. Gal. 3, 5. Phil. 2, 13. — Τὰ πάντα est plus absolu que le général πάντα (1 Cor. 12, 6 : ὁ αὐτὸς θεὸς, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Voy. Éph. 1, 23). — Βουλή, *un dessein, un plan*, d'où βουλὴ τοῦ θελήματος αὐτοῦ, c'est « le plan de sa volonté, » c.-à-d. voulu de lui, arrêté par lui (comme μυστήριον τ. θελήμ., ℣ 9. Cf. ℣ 5). Par cette périphrase, Paul fait ressortir l'idée que le *projet* (πρόθεσις) dont il parle est tout entier « un plan sorti de la volonté de Dieu, » en sorte que cette prédestination ne dépend en rien de l'homme et de ses mérites, mais uniquement et absolument de Dieu. Quant au projet de Dieu dont il est ici question et à la prédestination, voy. ℣ 6.

℣ 12. εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ ne se relie pas à προορισθέντες (*Bulling.*, *Estius*, *Calov*, *Morus*, *Flatt*, *Matthies*, *Harless*, *Meyer*, *Olsh.*, *Braune*, *Monod*) parce que προορισθέντες étant le mode de ἐκληρώθημεν, a déjà pour but le ἐκληρώθημεν même. On doit régulièrement rapporter ces mots au

verbe principal de la phrase, à ἐκληρώθημεν, dont ils indiquent le but(*DeW.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyer*). — Paul ne dit pas simplement, comme ℣ 6 et 14, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ, « *à la louange de sa gloire,* » mais il dit εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ (εἶναι εἴς τι, Sap. 4, 19 : καὶ ἔσονται εἰς ὕβριν ἐν νεκροῖς, ils seront en moquerie, ils serviront à la moquerie parmi les morts. Sir. 34, 10 : καὶ ἔστω εἰς καύχησιν, que cela soit en glorification, que cela serve à la gloire) « *pour que nous soyons, nous,* c.-à-d. *pour que nous servions, nous, à la louange de sa gloire,* » à faire proclamer, exalter sa gloire. Le fait de ces pécheurs obtenant en Jésus-Christ l'héritage, la Vie éternelle, est un fait si magnifique qu'il doit provoquer des accents universels de louange. De là, « *c'est en lui* [Christ] *que nous avons obtenu l'héritage,* le salut, la Vie éternelle, *ayant été prédestinés* — à cet héritage — *d'après le projet de Celui qui opère toutes choses selon le plan voulu de lui, pour que nous servions, nous, à la louange de sa gloire* [1]. Il indique pourquoi il dit cela particulièrement de « nous, » en déterminant ἡμᾶς par une apposition : τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ. Remarquons en même temps qu'au lieu de continuer au ℣ 13, en employant la première personne, il passe à la seconde καὶ ὑμεῖς; qui donc désigne-t-il par ἡμᾶς τοὺς προηλπικότας, et par καὶ ὑμεῖς ?

La difficulté réside dans le sens à donner au préfixe προ, car on ne saurait l'annuler en faisant προ-ηλπικότας = ἠλπικότας (*Morus*, *Rosenm.*, *Britsch. Lexic.*) — et les avis divergent.

ἡμᾶς... τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ signifie prop. « *nous*

[1] *Morus*, *Flatt*, *Harless*, *Olsh.*, *Monod*, s'écartent de la construction ordinaire; ils font de εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ une parenthèse; rapportent εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς à προορισθέντες, et considèrent τοὺς προηλπικότας comme un attribut. De là, « *en qui* [Christ] *nous* [judéo-chrétiens], *nous avons aussi obtenu l'héritage, ayant été prédestinés, selon le projet de Dieu... à être, nous* (à la louange de sa gloire) *ceux qui déjà aupara-*

qui, d'avance, avons mis notre espérance (ἐλπίζειν ἐν, Rom. 15, 12. 1 Cor. 15, 19. Judith. 9, 7) *en Christ.* Le parfait indique que c'est une chose faite et parfaite (1 Cor. 15, 19. 2 Cor. 1, 10) — *a*) Les uns voient simplement dans προ une allusion à la réalisation future de cette espérance; de là, « nous qui avons mis notre espérance d'avance en Christ, » c.-à-d. avant sa venue glorieuse qui doit réaliser cette espérance (*Chrys.*, *Théoph.*: πρὶν ἢ ἐπιστῇ ὁ μέλλων αἰών. *Jér.*,

vant (avant les païens) *avaient espéré en Christ.* » Tout cela est inadmissible. 1° Le « *nous* » de ἐκληρώθημεν ne peut absolument pas désigner des Judéo-chrétiens (voy. plus haut). 2° On ne sait pas ce que les Judéo-chrétiens viennent faire dans ce développement, où il s'agit de l'énumération successive des bienfaits que les chrétiens puisent en Christ d'après le projet de Dieu. 3° Le πρόθεσις τοῦ θεοῦ dont il est question, c'est le plan de Dieu pour le salut des hommes pécheurs, de sorte que προορισθέντες, qui se rattache à ce plan, ne peut pas s'appliquer à une prédestination spéciale des Juifs (cont. *Monod*) ou à la vocation du peuple hébreu; mais seulement à la prédestination, à l'héritage, à la Vie éternelle. 4° εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς..., doit se relier à ἐκληρώθημεν, non à προορισθέντες (voy. encore *Meyer*, p. 54). — *Matthies* construit de la même manière, mais il rapporte ἡμᾶς à tous les chrétiens : » *ayant été prédestinés selon le projet de Dieu à être, nous* (à la louange de sa gloire) *ceux qui d'avance* (c.-à-d. avant l'obtention de l'héritage) *ont mis leur espérance en Christ.* » Mais c'est là le fait de tous les chrétiens passés, présents et futurs, et, de cela, le projet de Dieu ne parle pas. — *Hofmann* suit la même voie, seulement il rapporte εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς à ἐκληρώθημεν : « *c'est en lui que nous avons aussi été élus... afin que nous soyons, nous* (à la louange de la gloire de Dieu) *ceux qui d'avance*, c.-à-d. avant la réalisation de l'unité de toutes choses en Christ, *ont mis leur confiance en Christ.* » Mais 1° bien qu'il traduise : « C'est en lui que nous avons *aussi* été élus, » Hofm. n'énonce pas un nouveau bienfait, comme « *aussi* » le donne à entendre, il rentre dans le καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς, v. 4, et la pensée n'avance pas. 2° On ne comprend pas ce que ce but a de particulier pour les lecteurs de Paul, qu'il dise « *nous*, » puisque tous les chrétiens de tous les temps sont gens « *qui ont d'avance*, c.-à-d. avant la réalisation de l'unité de toutes choses en Christ, *mis leur confiance en lui.* » 3° Ce but même donné à l'élection est bien plutôt le fait de la foi du chrétien que de l'élection proprement dite. Cette pensée va mal avec le contexte qui nous parle des bienfaits divers contenus dans le projet de Dieu.

Holzh., *Rück*, *Matthies*, *DeW.*, *Braune*, *Bleek*. Ce dernier cite Posidipp. dans Athen. 9, p. 377, et προκατελπίζειν dans Polybe), ou avant la réalisation de cette unité finale des choses (*Hofm.*). Cette interprétation permet de rapporter ἡμᾶς à tous les chrétiens, mais elle ôte à προ sa valeur, car l'espérance précède toujours sa réalisation, et cela n'a plus rien de spécial aux lecteurs de Paul. Προ ne se comprend qu'en supposant qu'il veut dire « longtemps d'avance, » comme προεπηγγείλατο, Rom. 1, 2, ce qui ne cadrerait guère avec les idées courantes à cette époque, sur le retour du Seigneur, et l'on ne voit pas de quel intérêt cela peut être, pour être relevé. — *b*) Les autres commentateurs donnent à προ une valeur comparative = avant, auparavant. De là, « nous qui avons mis notre espérance en Christ, *avant*, » c.-à-d. avant les païens (*Jér.*, *Pél.*, *Ambros.*, *Beng.*: Spem in Christo exhibito, primum nacti sunt Judæi, deinde gentes. *Bulling.*, *Bèze*, *Piscat.*, *Grot.*, *Corn-L.*, *Estius*, *Michael*, *Flatt.*), avant que les païens aient entendu la prédication (opp. καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες, ỳ 13. *Harless*, *Olsh.*) — ou avant la venue de Christ; les Juifs, possesseurs de l'A. Testament, partant des promesses messianiques, avaient mis leur espérance dans le Christ avant qu'il fût apparu (*Wettst.*, *Wolf*, *Kop.*, *Meier*, *Baum.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Monod*, *Weiss*, p. 469. *Kiene*, Stud. u. Krit. 1869, p. 303). Dans ces deux cas, le « *nous* » désignerait des Judéo-chrétiens, et καὶ ὑμεῖς, ỳ 13, désignerait les lecteurs de l'épître comme étant ethnico-chrétiens. Mais alors, 1° il faut remonter jusqu'à ἐκληρώθημεν, et l'entendre déjà des Judéo-chrétiens, ce qui est absolument contraire au contexte (voy. plus haut); 2° il faut bouleverser toute l'économie du paragraphe, dans lequel Paul expose successivement les différents bienfaits que les chrétiens puisent en Christ, sans qu'il soit possible de dire ce que les Judéo-chrétiens ont à faire ici, ni indiquer à quel propos il en est question, soit au ỳ 12, soit au ỳ 11. 3° ἐν ᾧ

[Χριστῷ] ἐκληρώθημεν, ne se peut pas appliquer à la vocation du peuple hébreu, et πρόθεσις τ. θεοῦ se rapporte au projet de salut pour tous les hommes, nullement à la dispensation juive. Nous pensons que προ veut dire « *nous qui avons espéré en Christ avant* les autres, c.-à-d. les premiers » (*Calvin*, *Meyrick*). C'est un détail honorable que Paul relève à l'endroit de ses lecteurs : ils ont été les premiers en Asie Mineure qui ont prêté l'oreille à la prédication de l'évangile et se sont attachés à Christ, donnant ainsi un noble exemple. C'est toujours un titre pour les chrétiens (Rom. 16, 5. 7). Cette louange n'aurait-elle point mis dans l'esprit de l'apôtre l'arrière-pensée de les tenir en défiance contre les nouveaux venus qui cherchent à les détacher de Christ?

ỳ 13. Ἐν ᾧ scil. Χριστῷ, *c'est en lui* [Christ] *que*... Paul reprend la forme ἐν ᾧ, pour annoncer une nouvelle et troisième grâce que le chrétien trouve en la personne de Christ. *En Christ,* il a la délivrance, le pardon des péchés (ỳ 7-10); *en Christ,* il a obtenu l'héritage, le salut, la Vie éternelle (ỳ 11-12); *en Christ* — en attendant le jour de la réalisation — il a reçu l'Esprit de Dieu, les arrhes du bonheur éternel (ỳ 13-14) — καὶ ὑμεῖς : Paul ne continue pas de dire ἡμεῖς, « *nous*, » chrétiens ; il s'adresse directement à ses lecteurs, parce qu'il s'agit ici d'un fait d'expérience personnelle, et qu'arrivé à la fin de l'exposition du plan de Dieu, il se rapproche d'eux pour entrer (ỳ 15 et suiv.) dans des considérations personnelles = « *vous aussi,* » c.-à-d. non pas « vous, comme moi » (*Matthies*); mais « vous, chrétiens, comme tous les chrétiens : » de même 2, 22. Col. 3, 8 (*Calv.*, *Rück*, *Bleek*, *Braune*, *Hofm.*). Les commentateurs qui voient dans ἡμᾶς τοὺς προηλπικότας, etc., des Judéo-chrétiens, donnent à καὶ ὑμεῖς une autre valeur. Par le fait de l'opposition, « *vous aussi* » signifie *vous*, mes lecteurs ethnico-chrétiens, comme *nous*, Judéo-chrétiens ; ce que nous ne saurions admettre.

Quant à la suite du verset, elle est d'une construction difficile. Nous remarquerons : 1° que καὶ ὑμεῖς doit être le sujet de ἐσφραγίσθητε, de sorte que la partie comprise entre ces deux termes, forme une seule incise comme suit : ἐν ᾧ [Χριστῷ] καὶ ὑμεῖς — ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες — ἐσφραγίσθητε... N'était la difficulté qu'élève le second ἐν ᾧ devant καὶ πιστεύσαντες, on n'aurait jamais eu la pensée de séparer ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς de ἐσφραγίσθητε (*Hofm.*). En conséquence, nous repoussons d'entrée toutes les constructions qui veulent couper cette incise en deux en y introduisant un verbe que rien ne réclame ; comme ἐν ᾧ [Χριστῷ] καὶ ὑμεῖς ἠλπίκατε (*Érasme*, version. *Calv.*, *Bèze*, *Estius*) ou ἐλπίζετε (*Bucer*, *Bulling.*, *Musculus*), ou ἐκληρώθητε (*Érasme*, paraph., *Corn-L.*, *Kop.*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Kiene*, St. u. Krit. 1869, p. 303), ou ἐστε εἰς ἔπαινον (*B.-Crus*) ou ἐστε (*Meyer*, *Monod*) ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας... — ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε... Rien ne réclame ni n'autorise une semblable introduction ; c'est en général une fausse interprétation des ỳ 11 et 12, qui fait sentir en cela son influence.

2° Si nous envisageons l'incise en elle-même, nous y trouvons une incorrection de style qui nous met en présence de deux constructions différentes entre lesquelles il faut choisir. D'après l'une, tout suit *uno tenore* et l'on rapporte ἐν ᾧ à εὐαγγελίῳ — Ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, *ayant entendu* — par la prédication — *la parole de la Vérité ;* non pas « la parole véritable » (= λόγος ἀληθής, *Morus*, *Kop.*) ; mais « la parole de la Vérité » par excellence (Col. 1, 5. 2 Cor. 6, 7. 2 Tim. 2, 15. Jaq. 1, 18). Le génitif indique ce qui fait l'objet, autrement dit la matière, le fond de cette parole ; c'est la Vérité par excellence, la Vérité évangélique. Cette désignation ajoutée à la parole, justifie déjà les chrétiens d'y avoir ajouté foi ; elle n'est point amenée par une idée d'opposition avec les enseignements de l'A. Testament, qui n'en

sont que la σκιά (*Chrys.*, *Théoph.*, *Ecum.*, *Stier*), ou avec les erreurs païennes (*Corn-L.*, *Baumg.*), ou avec tous deux ensemble (*Grot.*); ce qui est tout à fait en dehors du contexte. — τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν est une apposition qui explique d'une manière concrète en quoi consiste « la parole de la Vérité, » c'est « *la bonne nouvelle de votre salut.* » Ce génitif indique ce qui fait la matière, le fond de cette bonne nouvelle, c'est votre salut (comp. τὸ εὐαγγέλ. τῆς χάριτος τ. θεοῦ, Act. 20, 24. — τῆς εἰρήνης, Éph. 6, 15. — βασιλείας, Matth. 4, 23). Ces génitifs (ἀληθείας, σωτηρίας) ne sont pas des gén. d'apposition (cont. *Harless*), car on ne peut pas dire : « votre salut qui est l'évangile, » ni « la vérité qui est la parole. » — Ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες : ἐν ᾧ scil. εὐαγγελίῳ (*Chrys.*, *Ecum.*, *Calv.*, *Bèze*, *Rosenm.*, *Meyer*). Πιστεύειν ἔν τινι (choses) *croire à, ajouter foi à*, Marc 1, 15 : πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Paul ne se contente pas de dire ἀκούσαντες τ. λόγ. τ. ἀληθείας, τὸ εὐαγγ. τ. σωτηρίας ὑμῶν, il ajoute ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες (cf. 1 Cor. 15, 1), pour relever d'une manière explicite l'élément essentiel qui doit se joindre à l'ouïe de la prédication, *la foi* (τὸ πιστεύειν), qui est la condition *sine qua non* du ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι. De là, « *c'est en lui* [Christ], *qu'après avoir entendu la parole de la Vérité, l'évangile de votre salut, auquel vous avez aussi ajouté foi, vous avez été scellés...*, » les idées sont correctes. — Ce qui surprend c'est l'apparition de ce relatif ἐν ᾧ, quand Paul pourrait dire simplement ἀκούσαντες... τὸ εὐαγγέλιον τ. σωτηρίας ὑμῶν καὶ πιστεύσαντες ou καὶ αὐτῷ πιστεύσαντες. Pourquoi ne l'a-il pas fait? Quelle idée a pu aborder son esprit et l'avoir détourné de la construction naturelle? — Nous ne savons en voir qu'une : c'est qu'ayant toujours posé que c'est ἐν Χριστῷ que nous possédons tous ces bienfaits, il a voulu faire porter le πιστεύειν, non sur τὸν λόγ. τ. ἀληθείας, τὸ εὐαγγ. τ. σωτηρίας ὑμῶν, mais sur Christ lui-même, à qui la foi nous unit personnellement, et accentuer ce rapport personnel nécessaire pour le

σφραγισθῆναι. « Entendre la parole de la Vérité et y croire, » c'est bien ; à condition que cette croyance fonde un rapport de foi avec Christ lui-même. Dans la première construction, l'idée est implicite. Le besoin de le dire explicitement s'est fait jour dans Paul, et il a rompu la construction et a dit : ἐν ᾧ [Χριστῷ] καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε... En général, les commentateurs qui admettent cette construction (*Jér.*, *Estius*, *Beng.*, *Morus*, *Wolf*, *Flatt*, *Holzh.*, *Rück*, *Matthies*, *Olsh.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*) considèrent ἐν ᾧ comme une reprise du ἐν ᾧ précédent, de sorte qu'il porte aussi sur ἐσφραγίσθητε (= « *c'est en lui que*, après avoir « entendu la parole de Vérité, l'évangile de votre salut, — « *c'est en lui que* — après avoir aussi eu foi — vous avez « été scellés de... »). Mais, en vérité, on ne comprend pas la raison d'une reprise après la proposition ἀκούσαντες τὸν λόγ. τ. σωτηρίας ὑμῶν, qui est si claire et si courte ; il faut, en raison de ce que nous avons dit, que ἐν ᾧ se relie à καὶ πιστεύσαντες = « *c'est en lui que*, — après avoir entendu la parole de la Vérité, l'évangile de votre salut, *lui en qui* vous avez aussi eu foi, — vous avez été scellés de l'esprit. » (voy. de même *Hofm.*, p. 31). La phrase est incorrecte en tout cas, mais cette anacoluthe s'explique par la vivacité d'esprit de Paul, et est assez dans ses habitudes littéraires.

ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ : Σφραγίζειν, σφραγίζεσθαι (R. σφραγίς, *sceau*. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 4, 11) signifie prop. apposer le sceau ou son sceau, *sceller*, *cacheter*, Esth. 8, 8. Matth. 27, 66. Ap. 20, 3. Le sceau étant en même temps une marque, σφραγίζειν a signifié marquer d'un sceau, *marquer*, *estampiller*, (pp.) Ap. 7, 3; (fig.) 2 Cor. 1, 22 — et, comme le sceau est souvent la marque pour légaliser, rendre authentique, certifier une pièce, une déclaration (Esth. 8, 8), σφραγίζειν a signifié déclarer d'une manière officielle, authentique, certaine, *confirmer*, *certifier* (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 15, 28). De là, « *vous avez été*

scellés, » c.-à-d. marqués *du sceau de l'Esprit*, comme κληρονόμοι (ỹ 14 : ὅς ἐστιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας. Cf. 4, 30 : ᾧ [πνεύματι] ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως. Comp. 2 Cor. 1, 22. Gal. 3, 2. 4). Ce πνεῦμα, donné au chrétien, est le sceau, la marque authentique qu'il est bien κληρονόμος, « héritier, » possesseur de la Vie éternelle : c'est par la foi en Christ qu'il l'obtient. Ce sceau, imprimé en sa conscience personnelle, lui est donné, non pour les autres, mais pour lui-même. Il donne au chrétien le sentiment qu'il est « un enfant de Dieu » (Rom. 8, 16): c'est une assurance divine, intérieure, de ce qui l'attend, du bonheur éternel. Rien de plus doux, de plus consolant, de plus fortifiant, de plus plein de joyeuses espérances ne peut se rencontrer dans la vie du chrétien. Qu'est-ce que cet esprit? Paul l'appelle ici τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας, « *l'esprit de la promesse,* » qui est l'objet de la promesse, c.-à-d. *l'esprit promis*, parce qu'en effet, cet esprit est promis à tous ceux qui ont foi (Jean 14, 16. 17. 25. 26. 16, 12. 13. Act. 1, 4. 5. 2, 38. 39. 5, 22, etc. Gal. 3, 14 : ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως. Cf. Gal. 3, 2 [1]). Paul accentue τῆς ἐπαγγελίας en le mettant le premier, pour bien rappeler à ses lecteurs que cette grâce, étant promise à ceux qui ont foi, doit être présente à leur conscience et à leur cœur (Cf. 2 Cor. 1, 22 : ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν). Bien mieux ! il ajoute τῷ ἁγίῳ, qui en indique la nature, c'est « *l'Esprit saint,* » comme ses lecteurs ont dû le ressentir au dedans d'eux. Cet esprit est

[1] D'après *Schwegler* (Nachapost. Zeitalter, p. 379), ce *πνεῦμα ἅγιον τῆς ἐπαγγελίας,* appelé aussi, v. 17, *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως,* trahit une époque où la doctrine du Paraclet de l'évangile (inauthentique) de Jean était en vogue parmi les Montanistes. — Il faut avoir l'esprit bien prévenu pour faire une semblable affirmation, quand on lit dans Gal. 3, 14 : *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως* (*Meyer*, p. 58).

donc cet esprit divin, religieux et moral qui a passé de Dieu dans nos cœurs et est devenu l'esprit nouveau qui anime le chrétien. Ce cœur nouveau et cet esprit nouveau que le chrétien possède et qui n'est pas de lui, mais qui vient de Dieu, est le sceau, la marque authentique qu'il est κληρονόμος, enfant de Dieu (Rom. 8, 16). Paul parlant ailleurs, au point de vue des rapports personnels du chrétien avec Dieu, l'appelle πνεῦμα υἱοθεσίας, « *un esprit filial* » (Rom. 8, 16), les sentiments mêmes d'un fils pour son père : ce qui est l'esprit de Jésus même (Gal. 4, 6).

℣ 14. ὅς* ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν : Ὅς se rapporte à πνεῦμα, mais par une sorte d'attraction, Paul l'a accordé grammaticalement avec ἀρραβών qui suit (voy. Col. 1, 27. *Wiger* ed. Hermann, p. 708. *Winer*, Gr., p. 157).— Ἀρραβών, ῶνος, ὁ (R. עֵרָבוֹן, expression commerciale passée des Phéniciens aux Grecs et aux Romains, *arrhabo, arrha*) prop. *arrhes*, argent donné pour la garantie d'un marché qui doit se consommer plus tard (= ἡ ταῖς ὠναῖς περὶ τῶν ὠνουμένων διδομένη προκαταβολὴ ὑπὲρ ἀσφαλείας. Suid. Etym. M.) fig. *arrhes, gage, garantie* (voy. *Kypke*, II, p. 239). L'esprit saint (subjectif) est appelé « *les arrhes de notre héritage*, » pour dire qu'il est comme une avance (*Hesychius*, πρόδομα. *Chrys.*, μέρος τοῦ παντός) faite en nantissement du don entier, de l'héritage, du bonheur éternel (κληρονομία. ℣ 11). Ce don de l'Esprit-Saint, qui a transformé intérieurement le chrétien, porte déjà dans son cœur une telle plénitude de paix et de félicité, qu'il est par cela même le gage que Dieu achèvera un jour l'œuvre qu'il a commencée, en donnant le bonheur éternel (cf. 2 Cor. 1, 22. 5, 5). — Paul ayant dit καὶ ὑμεῖς... ἐσφραγίσθητε, aurait dû dire τῆς κληρονομίας ὑμῶν ; mais comme c'est le lot, non pas seulement

* *Lachm.*, conformément à ses principes, lit ὅ, d'après ABFGLP, etc. Correction grammaticale.

de ses lecteurs, mais aussi de tous les chrétiens, il se laisse aller à dire ἡμῶν, ce qui montre que καὶ ὑμεῖς du ỳ 13 ne s'adresse pas à ses lecteurs, en tant qu'ethnico-chrétiens, mais en tant que chrétiens.

εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως : *Bulling.*, *Beng.*, *Harless*, *Meier*, *DeW.*, *Meyer*, *Hofm.* relient εἰς à ἐσγραγίσθητε (cf. 4, 30) = « *c'est en lui que vous aussi,.. vous avez été marqués du sceau de l'esprit saint.., pour, en vue de la délivrance* finale, c.-à-d. afin de l'obtenir. Jamais on n'a attribué au Saint-Esprit semblable résultat, et nous ne croyons pas que cette pensée soit biblique. Il n'est pas nécessaire de remonter jusqu'à ἐσφραγίσθητε et de faire ainsi de ὅς ἐστιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν une sorte de parenthèse. Le passage 4, 30, allégué ici, est inutile, puisque εἰς y indique une époque. La phrase suit *uno tenore*, et εἰς ἀπολύτρωσιν τ. περιποιήσεως est un circonstantiel qui se rattache à ce qui précède immédiatement. (*Luth.*, *Bèze*, *Grot.*, *Flatt*, *Rück.* [jusqu'à ?], *Matthies*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*) = « *l'Esprit-Saint, qui est les arrhes de notre héritage*, *pour*, *en vue de*, c.-à-d. en attendant *la délivrance finale* qui doit nous mettre en possession de l'héritage même. Ἀπολύτρωσις signifie proprement, non *rachat :* « redemptio, » mais *libération*, *délivrance* (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 3, 24. I v. p. 310). Il se dit de la délivrance des souffrances, Hb. 11, 35 — de la délivrance des péchés, du pardon (= ἄφεσις, Éph. 1, 7. Col. 1, 14. Hb. 9, 15), — de la délivrance du corps (Rom. 8, 23). Il se dit aussi de la grande délivrance finale, dans laquelle le chrétien, soustrait à tout ce qui l'oppresse, même au corps matériel (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 8. 23. II v. p. 166), sera mis en possession de la gloire, c.-à-d. du bonheur éternel, ce qui aura lieu lors de la Parousie (Luc 21, 28), appelée pour cela même, « le jour de la délivrance » (Éph. 4, 30 : ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως). — Περιποίησις (R. περιποιεῖσθαι, s'acquérir, És. 43, 21. Prov. 7,

4. Gen. 31, 18. 36, 6. Jér. 18 [31], 36. Macc. 1, 6, 44. Act. 20, 28; puis, posséder, Job 37, 17) signifie *la possession* d'une chose, 1 Thess. 5, 9. 2 Thess. 2, 14. Hb. 10, 39; puis, *une possession*, *une propriété* (Mal. 3, 17 : *καὶ ἔσονταί μοι εἰς περιποίησιν*, et ils seront ma possession, ma propriété = סְגֻלָּה. 1 Pier. 2, 9 : *λαὸς εἰς περιποίησιν*, un peuple en propriété, c.-à-d. que Dieu s'est acquis, dont il a fait sa propriété). De là, « *pour la libération*, *la délivrance de la propriété*. » Qu'est-ce que cela signifie? Dans l'A. Testament, le peuple hébreu, ayant été choisi de Dieu d'entre les autres peuples, est représenté comme le peuple qui appartient à Dieu d'une manière particulière, il est la propriété de Dieu : Ex. 19, 5 : « Si vous gardez mon alliance, vous m'appartiendrez (*ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος* = עַם סְגֻלָּה) entre tous les peuples... vous serez pour moi une sacrificature royale, une nation sainte (*βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον*)· Deut. 7, 6. 14, 2. 26, 18. Ps. 134, 4 : l'Éternel s'est choisi Israël (*εἰς περιουσιασμὸν αὐτοῦ*) pour sa propriété. Ésaïe 43, 21 : mon peuple (*ὃν περιεποιησάμην*) que je me suis acquis, dont j'ai fait ma propriété, pour... Mal. 3, 17 : *καὶ ἔσονταί μοι εἰς περιποίησιν*, ils seront à moi, en propriété. Cette même image a été reportée, par les auteurs sacrés, du peuple hébreu au peuple chrétien, qui est, mieux encore qu'Israël, le vrai peuple de Dieu, celui qui répond à sa pensée éternelle et que Dieu s'est fait par la réalisation de ses desseins (*πρόθεσις*) en Jésus-Christ; 1 Pier. 2, 9 : *ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν* (= *λαὸς περιούσιος*). Act. 20, 28 : *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Κυρίου, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου*. Tite 2, 14 : *καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον*. A ce compte-là, *ἡ περιποίησις*, *la propriété*, ainsi définie par l'article, c'est « *la propriété de Dieu*, » c.-à-d. le peuple qu'il s'est acquis, dont il a fait sa propriété, le peuple chrétien. On regrette que Paul n'ait pas ajouté *τοῦ θεοῦ* ou *αὐτοῦ* (*τῆς περιποιήσεως αὐτοῦ*); toutefois le sens ressort assez

du contexte pour qu'il n'y ait pas à s'y méprendre. *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Hofm*. pensent que le αὐτοῦ de la fin du verset doit se rapporter à la fois à περιποιήσεως et à δόξης; mais grammaticalement cela n'est point certain, d'autant plus que εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ est un circonstanciel indépendant. Cette interprétation est celle de la grande majorité des commentateurs, et les autres interprétations sont généralement abandonnées (voy. *Harless*, p. 75).

Paul nous déclare donc que ce *Saint-Esprit* dont le chrétien a été scellé de Dieu, *est les arrhes de notre héritage*, par cette transformation qu'il réalise dans l'esprit et dans le cœur, et par laquelle il nous fait goûter une paix, une joie intérieure qui est l'avant-goût du bonheur éternel — *en attendant la délivrance* finale *de ceux qu'il s'est acquis*. C'est là, en effet, le but final que Dieu se propose dans son plan de salut réalisé en Jésus-Christ, le bonheur éternel de ses rachetés.

Mais à ce but final, Paul a soin d'ajouter encore un dernier terme : εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ, *à la louange de sa gloire*, c.-à-d. *de la gloire de Dieu*, dont tout ceci est l'œuvre (comme ỳ 6). *Hofmann* veut que αὐτοῦ désigne le même sujet que ἐν ᾧ, savoir *Christ;* mais quand Paul dit : « *c'est en lui*, c.-à-d. dans la communion de Christ, *que vous avez été scellés*, » ce n'est pas la même chose que « *par lui*, » de sorte que l'acte de sceller remonte bien à Dieu (Cf. 2 Cor. 1, 22 : ὁ θεὸς, ὁ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος). L'exaltation de la gloire de Dieu est bien ce qui doit ressortir en définitive d'un projet où l'amour de Dieu pour les pécheurs se montre d'une manière si magnifique et si glorieuse. Si, d'un côté, le dernier mot de Dieu est le salut de l'humanité pécheresse, le dernier mot, du côté des pécheurs, ce sont les éternels alléluias de l'humanité sauvée.

Arrêtons-nous un moment à considérer la suite des idées.

Paul débute par bénir Dieu de tout ce qu'il a fait pour

nous en Christ, ỷ 3 : « *Béni soit le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, de ce qu'il nous a comblés de toute sorte de bénédictions spirituelles, arrêtées dans les lieux célestes, en Christ.*» De là, il passe à ces bénédictions spirituelles et nous révèle le plan de Dieu pour le salut des hommes, ce mystère caché de tout temps en Dieu. Seulement, nous devons noter que, dans cette exposition, Paul se place, non au point de vue du plan envisagé en Dieu, *in abstracto*, mais au point de vue historique, *in concreto*, c.-à-d. en l'envisageant dans sa réalisation parmi les hommes. Cette remarque est très importante, parce que ce point de vue éclaire la pensée de l'apôtre et nous préserve des erreurs dans lesquelles les commentateurs sont tombés. Nous renvoyons sur ce point à ce que nous avons dit 1, 6.

Ce plan de salut s'est manifesté historiquement par une grande bénédiction fondamentale, savoir notre élection : « *Dieu nous a élus* — nous chrétiens — *en Christ, avant la fondation du monde* » — et voici le but de cette élection : « *pour être saints et parfaits devant Lui* » (non plus irréligieux et immoraux comme nous l'étions). Ce grand fait est le résultat de son plan : « *Nous ayant, dans son amour* — principe et mobile de ce projet — *prédestinés à être ses fils adoptifs par l'intermédiaire de Jésus-Christ*, non ensuite d'un mérite quelconque de notre part, mais *d'après le bon plaisir de sa volonté* — et ce, *à la louange de la grâce magnifique qu'il nous a faite en son Bien-Aimé* (ỷ 4-6). On peut s'étonner de ce que Paul donne pour but à notre élection, non le but final, savoir le salut; mais un but prochain, « être saints et parfaits devant Dieu. » Cela provient du but même qu'il se propose dans sa lettre. Il tient à attirer l'attention de ses lecteurs sur ce point, en raison sans doute de faux principes sur la sanctification, qu'il veut écarter. Nous apercevons déjà la tendance morale de l'épître.

Après nous avoir révélé ce point fondamental du projet de

Dieu, qu'il nous a prédestinés à être ses fils adoptifs, prédestination qu'il réalise historiquement par notre élection, Paul poursuit en relevant différents traits particuliers et déroule successivement à nos yeux ce qui est renfermé dans le plan de Dieu. Il faut remarquer avec quel soin il rappelle à chaque fois que c'est *en Christ,* dans sa communion, que nous possédons toutes ces bénédictions, comme il l'a annoncé dès le début, ℣ 3. C'est là une idée essentielle daus l'épître.

Le premier trait de détail que Paul signale, la première bénédiction que nous trouvons dans le Bien-Aimé de Dieu, c'est le pardon de nos péchés, accompagné d'une effusion de sagesse et de bon jugement (℣ 7-8) : *C'est en lui* [Christ] *que nous avons la délivrance par son sang, le pardon de nos fautes, selon les richesses de la grâce qu'il* [Dieu] *a abondamment répandues sur nous avec toute sorte de sagesse et de jugement.* » — Cette adjonction (« avec toute sorte de sagesse et de jugement ») dans un paragraphe qui se rapporte au plan de Dieu pour le salut des hommes, est singulière, d'autant plus qu'à elle se rattache une pensée, comme jetée en passant, sur le but transcendental du plan de Dieu en Christ : « *Nous faisant connaître le mystère de sa volonté, conformément au projet que, dans son bon plaisir, il avait formé en lui-même et qu'il devait réaliser quand les temps seraient venus,* savoir *de réunir toutes choses en Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre.*» Cette pensée doit être grave aux yeux de Paul pour qu'il l'intercale ainsi. Elle trahit une préoccupation relative à ses lecteurs. La portée, il est vrai, nous en échappe pour le moment; mais l'obscurité se dissipe quand — par suite d'une étude attentive de l'épître aux Éphésiens et de sa sœur, l'épître aux Colossiens — on arrive à comprendre que ces affirmations, toutes positives, sont calculées en réalité pour ruiner par la base des erreurs que des docteurs mal avisés cherchaient à répandre dans les

églises d'Asie et de Phrygie. Par leurs théories transcendantes sur les anges, ils méconnaissaient la grandeur du plan de Dieu et la position supérieure de Christ. « La sagesse et le jugement » des chrétiens, illuminés par la juste connaissance du plan de Dieu, feront justice de toutes ces rêveries.

Cela dit, Paul revient aux bénédictions renfermées dans le plan de Dieu, et après avoir signalé le pardon des péchés (ỳ 7-8), il mentionne le don du salut (ỳ 11-12): « *C'est en lui* [Christ] *que vous avez aussi obtenu l'héritage,* le salut, la Vie éternelle, *ayant été prédestinés* — à cet héritage — *d'après le projet de Celui qui opère toutes choses selon le plan voulu de lui,* » c.-à-d. que c'est là une bénédiction qui provient uniquement de la pure volonté de Dieu — et qui doit retourner à lui en gloire : « *pour que nous servions à la louange de sa gloire, nous,* chrétiens de ces églises d'Asie et de Phrygie, *qui les premiers* (c.-à-d. avant les autres, demeurés encore dans le paganisme) *avons mis notre espérance en Christ.*

Ce n'est pas tout. Voici encore une troisième bénédiction (ỳ 13-14): « *C'est en lui* [Christ] *que vous aussi,* comme tous les chrétiens, *après avoir entendu la parole de la Vérité, l'évangile de votre salut, et avoir aussi eu foi en Christ, vous avez été scellés,* c.-à-d. marqués du sceau *du Saint-Esprit, qui a été promis, qui est le gage de notre héritage, en attendant la délivrance* finale *de ceux que Dieu s'est acquis — à la louange de sa gloire !* » Paul termine par où il avait commencé (ỳ 6), en rappelant que tout dans cette dispensation est à la gloire de Dieu et qu'elle mérite bien d'être exaltée.

Tel est le projet de salut que Dieu a conçu avant la création du monde et a réalisé en Christ ; ce mystère caché de tout temps en Dieu, nous a été pleinement révélé, de sorte que nous pouvons en contempler les points saillants, élec-

tion, don du pardon des péchés, du salut et du Saint-Esprit. Le résumé qu'en donne Paul est tout simplement admirable. Point de théologie, mais de la religion ; point de spéculation, mais des faits nets et précis. C'est la révélation de Dieu dans ce qu'elle a d'essentiel et de plus profond. Jamais l'apôtre n'a écrit une page aussi grave et qui témoigne une connaissance aussi haute du mystère divin; lui-même l'a senti (voy. 3-4). Cette proclamation des plans de l'amour éternel de Dieu est à elle seule une réfutation splendide de toutes les spéculations étrangères, et Paul la met en tête de son épître comme le phare lumineux qui va éclairer tous ses développements ultérieurs. En écrivant ainsi dans sa circulaire aux églises de l'Asie Mineure et de la Phrygie, il a laissé un monument que toutes les générations chrétiennes devront lire à leur tour et méditer durant les siècles.

§ 2. **Paul rend à Dieu des actions de grâces pour la foi et la charité de ses lecteurs** (℣ 15-16); **il le prie de leur faire bien comprendre quelles sont les richesses glorieuses de son héritage** (℣ 17-18), — **ainsi que sa puissance infinie envers les croyants, à en juger par la puissance qu'il a déployée en Christ** (℣ 19-23).

Bibliographie : *Winzer*, Pfingstsprogr. üb. Eph. 1, 15-19. Leipzig, 1836.

℣ 15. Après l'exposition du plan de Dieu pour le salut des hommes pécheurs, Paul se rapproche de plus en plus de ses lecteurs, leur annonçant qu'il a entendu parler de leur foi et de leur charité. Il rentre ainsi dans la forme ordinaire du début de ses lettres. Διὰ τοῦτο... οὐ παύομαι εὐχαριστῶν, « *c'est pourquoi, en conséquence...* je ne cesse de rendre des actions de grâces. » Par suite de ce mouvement de rapprochement, διὰ τοῦτο doit se relier, non au développement

du plan tout entier, ℣ 3-14 (*Ecum.*, *Flatt*, *Winzer*, *Harless*, *Schenkel*, *Braune*), ni à εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ (*Grot.*, *Rück.*, *Matthies*); mais à ce que Paul vient de dire de ses lecteurs eux-mêmes (ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς, ℣ 13-14) : « *En conséquence*, c.-à-d. puisque, après avoir entendu la bonne nouvelle de votre salut et avoir aussi eu foi en Christ, vous avez été marqués du sceau de l'Esprit-Saint,.. *en conséquence* — ayant entendu parler de votre foi et de votre charité — *je ne cesse, moi aussi, de rendre des actions de grâces*... (*Théoph.*, *Maier*, *De W.*, *Meyer*, *Bleek*, *Hofm.*). — κἀγὼ se relie à οὐ παύομαι (cf. Col. 1, 9) et signifie, non pas « *moi aussi*, » votre apôtre (*Stier*), — ni « *moi aussi*, » comme vous, avec vous (*Meyer*, *Monod*), — ni « *moi aussi*, » comme tous les chrétiens (*Harless*, *Olsh.*, *Braune*); mais « *moi aussi* » = *et moi, moi de mon côté* (*Hofm.*): il exprime une sorte de réciprocité (Jean 10, 27. 14, 16. 1 Thess. 3, 5 : διὰ τοῦτο κἀγώ. Comp. καὶ ἡμεῖς, Col. 1, 9) et indique que l'action de Paul (οὐ παύομαι, etc.) répond à ce qui s'est passé chez ses lecteurs (cont. *Hœnig*, p. 78. *Holtzm.*, p. 57).

ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ, καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, « *ayant appris, entendu parler de votre foi au Seigneur Jésus et de votre charité pour tous les saints.* » La foi et la charité sont les deux caractères distinctifs du chrétien : Paul les reconnaît chez ses lecteurs. *Hofmann* fait observer que « si Paul dit τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν, non τὴν πίστιν ὑμῶν, comme Col. 1, 4, ce n'est point « par hasard. » Voyons. L'expression κατά, acc. avec le pronom personnel, s'emploie souvent à la place de l'adj. possessif, avec une légère nuance différente. Ainsi Act. 17, 28 : καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν, « quelques-uns de *vos* poètes, » comme qui dirait « quelques-uns des poètes *de par chez vous*. Act. 18, 15 : « puisqu'il s'agit de disputes sur *votre* loi (νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς); litt. sur la loi *de par chez vous*, c.-à-d. qui a cours, qui règne chez vous. Act. 26, 3 : « tu connais parfaitement (πάν-

των τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἐθῶν τε καὶ ζητημάτων) toutes *leurs* institutions et *leurs* controverses; litt. les institutions et les controverses *de par chez eux*, c.-à-d. qui ont cours, qui règnent chez eux. Il en résulte que ἡ καθ' ὑμᾶς πίστις, « *la foi qui a cours, qui règne parmi vous*, » ne présente pas grande différence avec ἡ πίστις ὑμῶν, « *votre foi* » (Col. 1, 4), ce qui est justifié par l'emploi assez fréquent de cette expression; Rom. 1, 15 : τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον, « mon empressement. » Thuc. 6, 16, 5 : ἐν τῷ κατ' αὐτοὺς βίῳ, de leur vivant. Dém. 11, 1. 235 : οἱ καθ' ἡμᾶς χρόνοι. Jos. cont. Ap. 1, 7 : ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις, dans nos temps. La nuance est certainement légère. Cependant on insiste. On veut voir dans le choix de cette expression une arrière-pensée de Paul, qui parlerait de la foi telle qu'elle est dans la communauté, plutôt que de la foi individuelle des membres, parce que, sous ce dernier rapport, il aurait des craintes (*Matthies, Harless, Schenkel, Braune*, etc.). *Hofmann* se contente de penser que « cette « expression laisse voir qu'il y avait pour l'apôtre quelque « chose de *singulier* à entendre parler de la foi en Jésus-« Christ répandue parmi les gens à qui il écrivait. » Tout cela est trop subtil: Paul loue la foi de ses lecteurs, comme il loue leur charité, d'une manière générale sans doute, mais sans arrière-pensée. Si l'on veut serrer de près la nuance indiquée par καθ' ὑμᾶς, voici ce que nous dirons : « la foi en Christ *de par chez vous*, » c.-à-d. la foi en Christ qui a cours, qui règne chez vous, » indique une foi répandue dans un cercle beaucoup plus étendu que si Paul eût dit simplement πίστις ὑμῶν. Paul s'est servi de cette expression dans notre épître, parce que cette épître n'est pas, comme celle aux Colossiens, où il dit πίστιν ὑμῶν (1, 4), adressée aux chrétiens d'une seule église, mais à un cercle de lecteurs beaucoup plus étendu. Ce détail serait un indice que la lettre est bien une circulaire.

πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ : L'article est absent. Si Paul l'avait

mis (*πίστιν τὴν ἐν τ, κυρ.* comme *τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντ.*), il aurait distingué d'abord la notion de la foi (*τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν*) pour la déterminer ensuite par son objet particulier, comme 1 Tim. 1, 14. 3, 13. 2 Tim. 1, 13. 3, 15. En ne le mettant pas, il lie d'une manière intime *πίστις* à *ἐν τῷ κυρίῳ*, comme Col. 1, 4. Gal. 3, 26 (voy. *Winer*, Gr. p. 128. *Harless*, p. 85). — *καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* : la charité est la fidèle compagne de la foi. Paul la spécifie par *τὴν εἰς πάντ. τ. ἁγίους*, c'est la charité fraternelle, la *φιλαδελφία* (Jean 13, 34. 1 Jean 5, 1); elle s'étend à tous les saints (voy. *ἅγιος* Comm. Éph. I, 1, p. 161) c.-à-d. les chrétiens (cf. 6, 18. Philém. 5). Paul s'en tient ici aux rapports des chrétiens entre eux. De là, « *en conséquence, ayant appris ou entendu parler* (*ἀκούσας*) *de votre foi dans le Seigneur Jésus et de votre charité pour tous les saints, je ne cesse, moi aussi, de rendre grâces*... etc.

ἀκούσας, prop. « *ayant appris, entendu parler,* » a pris une importance particulière à propos de la discussion relative à l'église à qui l'épître est adressée. Quelle est la valeur et la portée ici de cette expression? — Il est certain qu'on ne s'exprimerait pas autrement quand on écrirait à une église avec laquelle on n'a pas eu de rapports personnels, et l'on ne peut s'empêcher de remarquer que Paul écrit dans les mêmes termes à l'église de Colosses, qu'il n'a ni fondée, ni visitée (1, 3. 4). Ce début ne laisse donc pas que de causer une certaine surprise, quand on sait les relations qui unissaient Paul à l'église d'Éphèse et à ses pasteurs; aussi, bon nombre de critiques ont-ils cru devoir conclure que le titre de la lettre *πρὸς Ἐφεσίους* était inexact. On cherche à échapper à cette conclusion en faisant remarquer que Paul, dans ces paroles, n'entend point dire qu'il ait ouï parler de la conversion des Éphésiens au christianisme. Il s'agit seulement des nouvelles, qu'après une absence de trois ans au moins, Paul aurait reçues sur l'état de leur foi et de leur

charité (voy. Introd., p. 17 sqq.). « L'apôtre, dit *Meyer,* ne peut-il pas *avoir entendu dire* de chrétiens *à lui connus* (cf. Philém. 5), ce qu'il *a entendu dire* de chrétiens *à lui* inconnus (cf. Col. 1, 4)? » Cela est fort possible, sans doute; témoin Philémon, ỹ 5 : ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, etc. Toutefois, c'est difficilement applicable à notre passage. L'expression « ayant entendu parler de votre foi dans le Seigneur Jésus, etc., » n'ayant rien d'exclusif, comprend tout aussi bien la nouvelle de la conversion au christianisme que celle de la vie religieuse qui l'a suivie, et ne laisse supposer, comme dans l'ép. aux Colossiens, aucun rapport personnel précédent. Dans les cas de ce genre, Paul s'exprime différemment, cf. 1 Cor. 1, 4-6. Phil. 1, 5. 1 Thess. 1, 2. 3. De plus, comment Paul pourrait-il dire « *qu'il ne cesse* d'adresser des actions de grâces à Dieu pour eux, *après avoir entendu parler* de leur foi et de leur charité, » partant depuis qu'il en a entendu parler, si, bien avant d'avoir reçu de leurs nouvelles, il les connaissait et les avait évangélisés lui-même? Il y a longtemps déjà qu'ils devaient être l'objet de ses prières. Si donc, pour nous tenir en garde contre toute exagération, nous ne concluons pas d'une manière ferme et positive que le titre πρὸς Ἐφεσίους est inexact, il n'en est pas moins vrai que notre passage est bien fait pour exciter de grands doutes. La suite de l'épître viendra vraisemblablement jeter quelque lumière sur ce point.

ỹ 16. οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν, « *je ne cesse pas de rendre des actions de grâces pour vous.* » Paul éprouve constamment le besoin de remercier Dieu (οὐ παύομαι = πάντοτε, cf. 5, 20. Col. 1, 9. Cf. Phil. 1, 4. 1 Cor. 1, 4. 2 Thess. 1, 3 = πάντοτε... ἀδιαλείπτως, Rom. 1, 9. 10. 1 Thess. 1, 2. 3). — Εὐχαριστεῖν περί, gén., rendre des actions de grâces *au sujet de* (Rom. 1, 8. 1 Cor. 1, 4. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 3. 2, 13) et ὑπέρ, gén., *pour, en faveur de,* c.-à-d. en priant pour que Dieu bénisse (Éph. 5,

20. Phil. 1, 4. Rom. 1, 8. T. R.), comme, du reste, Paul le dit : μνείαν * ποιούμενος ἵνα... « *en faisant mention de vous dans mes prières* » : ἐπὶ, gén., préposition de temps, Matth. 1, 11 = quand je prie (de même Rom. 1, 9. 1 Thess. 1, 2. Philém. 4).

℣ 17. ἵνα : dans la grécité postérieure, on emploie ἵνα après les verbes *vouloir, prier, demander*, etc., au lieu de l'inf., en présentant ce qu'on demande comme but de la demande, au lieu de le présenter directement comme objet (θέλω ἵνα, 1 Cor. 14, 5. παρακαλῶ ἵνα, 1 Cor. 16, 12. προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι ἵνα, Col. 1, 9. Voy. *Winer*, Gr. p. 314). De même en latin on dit cupere, orare, rogare ut, tandis qu'en français cette forme est inusitée. Le ἵνα se rattache à τῶν προσευχῶν μου, dont il indique l'objet : « en faisant mention de vous dans mes prières, *demandant que...* »

Il est important d'arrêter son attention sur ce que, après cet éloge de la foi et de la charité de ses lecteurs, Paul demande à Dieu pour eux. Il est évident que, puisqu'il s'en explique ici, dès le début, ce sujet doit être en relation intime avec l'objet même de sa lettre et que nous pourrons juger par là de la nature des progrès qu'il désire voir s'accomplir en eux.

ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, « *le Dieu de Notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de gloire.* » Ces paroles ont singulièrement embarrassé les anciens Pères dans leurs discussions avec les ariens, et l'interprétation à laquelle ils ont eu recours n'est guère qu'une échappatoire.

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch. 8*, *Rück.*, *Meyer* (ℵABD, Minn., etc.) tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch. 7*, etc., ajoutent ἡμῶν après μνείαν (EKLP, Minn., etc.). FG le mettent après ποιούμενος. Les instruments qui omettent ὑμῶν sont trop nombreux et anciens pour que ὑμῶν soit primitif, d'autant plus que le sens le réclamant nécessairement, on s'explique très bien son introduction, non son retranchement. La variation de place dans les instruments confirme l'addition.

Théodoret expose que l'apôtre appelle ici Dieu, dans son rapport avec Christ, tout à la fois θεὸς et πατήρ : θεὸς μὲν ὡς ἀνθρώπου· πατέρα δὲ ὡς θεοῦ, » il l'appelle Dieu en tant qu'il s'agit de la nature humaine de Christ, et Père en tant qu'il s'agit de sa nature divine, car δόξα désigne « la nature divine, » et il s'appuie pour ce dernier point de Hb. 1, 3 : « ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης, » τουτ' ἔστι τῆς θείας φύσεως. De même *Athanase*, *Grégoire de Nazianze*, *Théoph.*, *Ecumenius* (voy. *Suiceri* thes. I, p. 944). Ces subtilités, comme dit *Olshausen*, ne méritent pas une réfutation. On en peut dire autant de la construction imaginée par *Vatable :* Deus — qui est domini nostri Jesu Christi pater — gloriæ, — et de celle qui est suivie par *Estius* : Deus, qui est domini nostri J. Christi pater gloriosus, — ainsi que de la conjecture de *Piscator*, qui propose de renverser les deux termes : ἵνα ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χριστοῦ, ὁ θεὸς τῆς δόξης. Il faut reconnaître que cette idée, « le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, » est scripturaire ; ce n'est pas dans ce passage-ci seulement qu'elle se rencontre positivement énoncée, mais encore Matth. 27, 46. Jean 20, 17. Hb. 1, 9, ainsi que dans l'expression ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρ. ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,1, 3. Rom. 15, 6. 2 Cor. 1, 3. 11, 31. Col. 1, 3. 1 Pier. 1, 3 [1]. Seulement, on se demande pourquoi Paul au lieu de dire simplement : « En demandant que *Dieu* vous donne... » sent le besoin de présenter Dieu comme « *le Dieu de Notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de gloire.* » Nous pensons que c'est une manière d'exprimer sa haute confiance dans la prière qu'il lui présente, en même temps que d'inspirer confiance à ses lecteurs, en rappelant par ces simples mots qui est ce Dieu à qui il s'adresse. Il ne s'agit pas

[1] Il est certain que si cette épître avait été écrite au IIme siècle, l'auteur ne se serait pas exprimé ainsi. Il aurait dit : « Le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, le Dieu de gloire. » Cette manière témoigne de l'antiquité et de l'originalité de l'épître.

ici de consolation (cont. *Harless*). Paul, dans tout le paragraphe, n'a cessé de mettre en relief que c'est dans la personne de Christ (ἐν Χριστῷ, ℣ 3 — ἐν αὐτῷ, ℣ 4 — ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, ℣ 6 — ἐν ᾧ, ℣ 7. 11. 13) que nous trouvons toute espèce de bénédictions spirituelles. D'autre part, toute cette œuvre, réalisée par Jésus-Christ, il l'a présentée comme l'œuvre de Dieu en lui et par lui : elle est l'exécution d'un plan de grâce conçu par l'amour et la volonté indépendante de Dieu. En conséquence, il dit qu'il prie « le Dieu de Notre Seigneur Jésus-Christ, » parce que, sous cette dénomination, il fait sentir que c'est le Dieu qui nous a déjà comblés de bénédictions en Jésus-Christ (cf. 3, 16); ce qui donne pleine confiance.

Non content de l'appeler « le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, » il y joint quelque chose de plus touchant encore, l'épithète « *le Père de gloire*, » ce qui tend au même but. Quel est, en effet, le sens de cette expression ? — Les uns (*Chrys.*, *Théoph.*, ainsi que *Ecum.*, qui émet aussi cette seconde idée; *Ambr.*, *Érasme*, paraph., *Bucer*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Wolf*, *Holzh.*, *Matthies*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Reuss*, *Meyrick*) prennent πατὴρ dans le sens de *auctor*, *fons*, comme Jaq. 1, 17 : ὁ πατὴρ τῶν φώτων, le père des lumières. Paul se sentirait pressé de désigner Dieu comme celui qui est la source première, intarissable de la gloire, ou d'une manière générale « de la vraie gloire, » (*Holzh.*), ou en faisant allusion aux dons de Dieu (*Chrys.*: ὁ μεγάλα ἡμῖν δεδωκὼς ἀγαθά, *Théoph.*, *Ecum.*, *Olsh.*), à la gloire qui attend les élus (*Grot.*), à la majesté et à la grâce qu'il a manifestées en Christ (*Matthies*). Mais si nous examinons la manière dont Paul s'est exprimé jusqu'ici, nous verrons qu'en fait de gloire, il a surtout parlé de la gloire qui appartient à Dieu et qui doit faire le sujet des louanges des hommes; il y est même revenu par trois fois, comme à un véritable refrain (℣ 5. 12. 14). Comme cette dénomination ὁ πατὴρ τῆς δόξης doit être en

rapport avec le contexte, nous pensons que c'est dans ce sens qu'elle doit être entendue. Toutefois, cette expression ne doit pas se transformer (hebraice) en celle de « *Père glorieux* » (*Calv.*, *Bulling.*, *Bèze*, *Estius*, *Michaelis*, *Flatt. Meier*) et bien moins encore en celle de « *Père tout-puissant* » (*Kop.*), parce que l'adjectif ne rend pas suffisamment la force du substantif. Il faut traduire « *le Père de gloire*, » c.-à-d. dont la gloire est, pour ainsi dire, l'apanage, le propre, l'essence (cf. θεὸς τῆς δόξης, Ps. 28, 3. Act. 7, 2. βασιλεὺς τῆς δόξης, Ps. 23, 7. ὁ Κύριος τῆς δόξης, 1 Cor. 2, 8). Paul l'appelle ici « *le Père* » (comme 3, 14), parce que c'est sous cet aspect qu'il se présente à nous dans tout son projet (ỷ 5, εἰς υἱοθεσίαν) et « *le Père de gloire*, » parce que dans ce projet tout est glorieux et magnifique (ỷ 5 : δόξα τῆς χάριτος — ỷ 12. 14 : εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ — ỷ 18 : ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας); c'est bien un titre à la confiance.

ἵνα... δώῃ ὑμῖν : Δώῃ est une forme hellénistique (Gen. 27, 28. 28, 4. Nomb. 5, 21, etc.) que Paul emploie pour δοίη (Rom. 15, 5. 2 Tim. 1, 16. 18. ἀποδώῃ, 2 Tim. 4. 14). Cela élève ici une difficulté. Régulièrement, on devrait avoir un subjonctif (δῷ, cf. Éph. 4, 29 : ἵνα δῷ. Rom. 1, 11 : ἵνα μεταδῶ), d'autant plus que Paul construit toujours ἵνα avec le subjonctif, soit après un temps présent, soit après un temps passé. Comment peut-on s'expliquer cet optatif δώῃ? — *Fritzsche* (Com. Rom. III, p. 230, note) pense qu'il y a ici une confusion entre la forme hellénistique *optative* δώῃ pour δοίη, et la forme subjonctive δώῃ pour δῷ, usitée dans le style épique (cf. Lobeck ad Phrynick, p. 345. Matthiæ, Ausf. gr. Gr. I, p. 491). Ce qui semble donner raison à Fritzsche, c'est que cette expression se retrouve ailleurs comme subjonctif: ainsi 2 Tim. 2, 25, où *Lachm.*, *Tisch.* lisent avec raison μήποτε δώῃ αὐτοῖς... καὶ ἀνανήψωσιν, etc., d'après ℵACD*FG, au lieu de δῷ (EKLP, *Elz.*, *Griesb.*); le δώῃ est un subjonctif pour δῷ, comme cela se voit par ἀνανήψωσιν qui

suit. De même Jean 15, 16, on lit ἵνα... δῷ ὑμῖν (*Elz.*, *Lachm.*, *Tisch. 8*); mais on retrouve la variante δώῃ dans FGHN = XΔ. Il résulte de cette observation que δωῃ serait pour le subj. δῷ [B, 63] et devrait s'écrire δώῃ (*Lachm.*, *Rück.*). Cependant plusieurs commentateurs (*Matthies*, *Harless*, *Meyer*, *Braune*, *Winer*, Gr., p. 273), ne trouvant pas que cette forme du subjonctif soit suffisamment prouvée pour le N. Testament, préfèrent lire δῴη pour δοίη. Dans ce cas, il faut expliquer pourquoi Paul s'est départi de la construction ordinaire et quelle nuance dans la pensée cet optatif exprime. *Harless* pense que Paul a voulu indiquer par là que c'est, non une requête positive qu'il adresse à Dieu, mais plutôt un souhait qu'il exprime, laissant à Dieu de faire ce qu'il lui plaît : « vestrî mentionem in precibus meis faciens, ut *Deus dare vobis velit* (quod opto) spiritum, qui sapientiam largiatur. » Mais, comme le remarque *Fritzsche*, si l'on dit δῴη ὑμῖν ὁ θεὸς πν. σοφίας, il ne s'ensuit pas qu'on puisse dire προσεύχομαι ἵνα δῴη ὑμῖν ὁ θεὸς πν. σοφίας. L'explication de *Meyer* serait préférable. L'optatif exprimerait la pensée subjective de Paul, qu'il ne sait pas si sa prière sera exaucée : vestrî mentionem faciens in precibus meis ut (hoc cogito ; utrum Deus facturus, an non facturus sit, nescio) Deus det vobis spiritum, qui sapientiam largiatur. Mais 1° comme le remarque *Fritzsche*, on ne trouve pas dans Paul, ni dans tout le N. Testament, la moindre trace d'une semblable construction : ἵνα est toujours construit avec le subjonctif. 2° On ne saurait justifier ainsi 2 Tim. 2, 25, où δῴη est évidemment un subjonctif. 3° Cette réserve subjective exprimée dans la prière de Paul, ne cadre pas avec l'assurance qu'il témoigne et qu'il veut inspirer à ses lecteurs, sur ce qu'il attend de ses prières, quand il désigne Dieu par les expressions « le Dieu de Notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de gloire » (voy. plus haut). Elle se comprend d'autant moins que, dans toutes ses prières, Paul présuppose toujours — comme cela

va de soi — que c'est à Dieu qu'appartient la décision finale. En conséquence, nous lisons ἵνα... δώῃ ὑμῖν, « *demandant à Dieu qu'il vous donne,* » à vous chrétiens, mes lecteurs.

πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ : Ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ se rapporte à δώῃ, non à πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς qui suit et qui ne le réclame pas (*Chrys.*, *Théoph.*, *Kop.*, *Olsh.*, *Lachm.*) De là, *demandant que Dieu vous donne,*.. non *pour, en vue de* sa connaissance, c.-à-d. pour le connaître de mieux en mieux (ἐν = εἰς, *Pél.*, *Amb.*, *Luth.*, *Calv.*, *Bulling.*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Beng.*, *Wolf*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, etc.); mais « *dans sa connaissance* — la connaissance de Dieu, non de Christ (*Calv.*, *Bèze*, *Calov*, *Baumg.*). — Γινώσκειν et ἐπιγινώσκειν se distinguent par une nuance qui n'est pas sans valeur : γινώσκειν, *connaître, savoir, comprendre;* ἐπιγινώσκειν, *connaître bien, savoir exactement, avoir une juste, une exacte* ou *une pleine connaissance,* Matth. 17, 12. Luc 1, 4. Rom. 1, 28. 32. 1 Cor. 13, 13 (opp. γινώσκ. ἐκ μέρους). 2 Cor. 1, 13 (voy. Col. 1, 6). D'où γνῶσις, *connaissance, science,* et ἐπίγνωσις, *la connaissance juste, la science exacte, la pleine connaissance* (Rom. 1, 28. 3, 20. 10, 2. etc. Phil. 1, 9. Col. 1, 9. 2, 2. 3, 10). C'est la connaissance de Dieu telle qu'elle doit être dans le chrétien à qui elle a été révélée : elle n'est autre évidemment que celle-là même que Paul vient de donner de Dieu et de ses plans (ỷ 13-14). Cette juste et exacte connaissance de Dieu est le fondement, la base (ἐν) de toute science et direction ultérieure pour le chrétien. C'est précisément dans ce but que Paul a pris soin de mettre cet enseignement en tête et au début même de son épître, comme la donnée évangélique fondamentale qui doit tout dominer et de laquelle le chrétien doit toujours partir pour progresser dans la connaissance, s'il ne veut pas s'égarer dans des théories humaines. De là, « demandant que le Dieu de Notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de gloire, vous donne dans sa juste connais-

sance, » c.-à-d. dans la juste connaissance que vous avez de lui, — πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως, « *un esprit de sagesse et de révélation.* » Que faut-il entendre par là? *Meyer* (de même *Flatt, Matthies, Meier*) pense que Paul désigne par là « le Saint-Esprit, » en le caractérisant, en raison de la circirconstance (πρὸς τὸ προσκείμενον) « *d'esprit qui produit la sagesse et donne la révélation* » (gen. effectus, comme πνεῦμα πλανήσεως, Es. 19, 14. κατανύξεως, 29, 10. Comp. Rom. 11, 8). Mais 1° cette interprétation est en opposition avec ce qui précède : Paul, partant du fait que ses lecteurs « ont été marqués du sceau de l'esprit de Dieu » (℣ 13-14), ajouterait qu' « en conséquence, ayant appris leur foi et leur charité... il ne cesse de faire mention d'eux dans ses prières, demandant que Dieu leur donne un esprit de sagesse et de révélation, » c.-à-d. le Saint-Esprit; ce n'est pas admissible. La raison pour laquelle Paul prie, c'est qu'ils ont reçu le Saint-Esprit, et le but de sa prière serait de demander à Dieu de le leur donner : c'est contradictoire. Au moins aurait-il fallu dire qu'il demande à Dieu « de leur *continuer* ce don ;» mais Paul ne le dit point, et, quoi qu'en dise *Meyer*, cela ne s'entend pas de soi. 2° L'adjonction de ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ ne permet pas non plus cette interprétation. Paul demande à Dieu de leur donner « *dans* (ἐν) *la juste connaissance qu'ils ont de lui,* » un esprit de sagesse et de révélation : évidemment ce πνεῦμα σοφ. καὶ ἀποκαλ. doit s'aller puiser « dans cette juste connaissance de Dieu, » qui est déjà, comme le Saint-Esprit, la possession du chrétien. Il s'agit donc d'autre chose que du don du Saint-Esprit proprement dit. Πνεῦμα est subjectif; il désigne soit les pensées, soit les sentiments qui animent une personne, et les gén. σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως sont qualificatifs (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 1, 4 : ἁγιωσύνης) et indiquent le caractère particulier et distinctif de ce πνεῦμα. De même Rom. 8, 15 : οὐ γὰρ ἐλάβετε πν. δουλείας ἀλλὰ πν. υἱοθεσίας. 1 Cor. 4, 21. Gal. 6, 1 : πνεῦμα πραότητος, un

esprit, c.-à-d. des sentiments de douceur. 2 Tim. 1, 7 : *οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πν. δειλίας, ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ*. Deut. 34, 9 : *ἐνεπλήσθη πν. συνέσεως*, il fut rempli d'un esprit d'intelligence, de sagesse, c.-à-d. de sages pensées. Cf. Sir. 39, 6. Es. 11, 3 : *πνεῦμα φόβου θεοῦ*, un esprit de crainte de Dieu, c.-à-d. des sentiments de piété = *εὐσεβείας*. Nomb. 5, 14 : *καὶ ἐὰν ἐπέλθῃ αὐτῷ πν. ζηλώσεως*, s'il est saisi d'un esprit, de sentiments de jalousie. Osée 4, 12. 5, 4 : *πνεῦμα πορνείας*, un esprit, des sentiments d'infidélité. Zach. 12, 10 : *πν. χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ*, un esprit de grâce et de miséricorde, c.-à-d. des sentiments qui le poussent à demander grâce et miséricorde. De là, *πνεῦμα σοφίας* signifie *un esprit de sagesse*, des pensées sages. Cf. Ex. 28, 3. 31, 3 : *ἐνέπλησα αὐτὸν πν. θεῖον σοφίας καί συνέσεως καὶ ἐπιστήμης*, un esprit divin de sagesse, d'intelligence et de science. 35, 31. Sap. 7, 7 : j'ai invoqué, et un esprit de sagesse (*πν. σοφίας* = *φρόνησις*) m'a été donné. — Il est plus difficile de dire ce qu'il faut entendre par *πν. ἀποκαλύψεως*. *Olshausen* y voit un charisme qui permet de recevoir des révélations, partant d'être prophète (1 Cor. 14, 6. 26), — *Rück.*, *DeW.*, *Bleek*, un esprit qui est réceptif à l'illumination immédiate de Dieu. En se laissant guider par *πν. σοφίας*, *πν. συνέσεως*, on voit qu'il s'agit d'un esprit qui a pour caractéristique la révélation; c'est un esprit révélateur, c.-à-d. qui intuit et découvre les vérités cachées. C'est un degré de plus : *l'esprit de sagesse* est un esprit de raison et de bon jugement qui reconnaît ce qui est vrai et ne se laisse pas séduire par l'erreur ; *l'esprit de révélation* pénètre plus avant et découvre des vérités (*Monod, Hofm.*). Toutes les vérités religieuses dont peut être désireux le chrétien, dans les différentes circonstances de sa vie et de son développement, ne lui ont pas été données d'un coup, lors de sa conversion ; mais il en possède le fondement, savoir « *la juste et exacte connaissance qu'il a de Dieu et de son plan de salut.* » C'est en

s'appuyant sur cette base, qui lui sert de principe et de point de départ, qu'au milieu des questions religieuses qui peuvent surgir, s'agiter et se débattre autour de lui, il pourra faire de nouveaux progrès dans la connaissance par *un esprit de sagesse*, qui le préservera des séductions de l'erreur, et par *un esprit de révélation* qui, dans ces circonstances diverses, lui fera découvrir la vérité. Voilà ce que Paul demande à Dieu d'accorder à ses lecteurs.

℣ 18. πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας* ὑμῶν, présente une difficulté de construction.

Il semble au premier coup d'œil que ce soit le régime de δώῃ, et vu l'absence de καὶ, une sorte d'apposition à πν. σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως = *qu'il vous donne un esprit de sagesse et de révélation*, savoir *des yeux du cœur illuminés* » (*Pélage*, *Luther*, *Bullinger*, *Grotius*, *Wolf*, *Rosenmüller*, *Winzer*, *Olshausen*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Monod*, *Reuss* = ὀφθαλμοὺς τ. καρδίας πεφωτισμένους). L'article τούς, comme le remarque déjà *Bengel*, s'oppose à cette interprétation. Il faudrait traduire : « *qu'il vous donne illuminés* (l'illumination des) *les yeux de votre cœur* » (*Calv.*, *Estius*, *Holzh.*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *De W.*, *Braune*). Mais dans ce cas il n'y a plus d'apposition, et il faudrait καὶ (= καὶ πεφωτισμένους, ce qui reviendrait à καὶ φωτίζῃ τ. οφθ.). Or Paul ne peut pas parler ainsi, car c'eût été demander à Dieu de donner à ses lecteurs ce qu'il leur a déjà donné, puisqu'il a dit qu' « ils ont été marqués du sceau du Saint-Esprit. » Πεφωτισμένους doit en réalité se rapporter à ὑμῖν; il est pour πεφωτισμένοις (κατὰ) τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν (*Bèze*, *Beng.*, *Kop.*, *Meyer*, *Bleek*). Il y a une négligence de style, une sorte d'anacoluthe assez fréquente en grec. Lorsque, dans une phrase, la construction se poursuit par un

* Elz. lisent *διανοίας*, d'après un certain nombre de minuscules : c'est une glose juste.

participe, il arrive fréquemment que ce participe, éloigné du mot auquel il se rapporte, se trouve à un cas anormal (Xén. Anab. 1, 2, 1 : *καὶ Ξενίᾳ... ἥκειν παραγγέλλει, λαβόντα τοὺς ἄνδρας*. 3, 2, 36. Cyr. 1, 4, 26. Soph. Elect. 479. Plat. Lach. p. 186, D. Thuc. 5, 79, 1, etc. Act. 15, 22. 23. 26, 3. Éph. 4, 2. 3. Phil. 1, 30. Col. 1, 10. 2, 2. 3, 16, etc. Voy. *Winer*, Gr. p. 532). Le part. passé passif (*πεφωτισμένους*, « qui avez été ou qui êtes illuminés ») indique que c'est une chose faite et parfaite. En effet, cela a eu lieu lors de leur conversion, quand ils ont été marqués du sceau du Saint-Esprit. — *Οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας ὑμῶν*, prop. « *les yeux de votre cœur*, » ou plutôt « *de votre intelligence*, » est une expression figurée pour désigner l'intelligence en tant que pouvant percevoir la lumière, c.-à-d. la Vérité, comme le corps perçoit la lumière par les yeux (cf. Clem.-R. Cor. 36 : *ἠνεῴχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας*). — *Καρδία*, « *le cœur*, » qui est le siége des sentiments, est aussi envisagé chez les écrivains de l'A. et du N. Testament comme le siége de l'entendement, de l'intelligence (Rom. 1, 21. 2 Cor. 4, 6 : *συνιέναι τῇ καρδίᾳ*, Matth. 13, 15 : *νοεῖν τῇ καρδίᾳ*, Jean 12, 40 : *ἐπαχύνθη ἡ καρδία*. Matth. 13, 15 : *πωροῦν τὴν καρδίαν*. Jean 12, 40, etc.).

De là, « *demandant que le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ... vous donne, dans l'exacte connaissance que vous avez de lui, un esprit de sagesse et de révélation, — à vous* (pp. qui avez été ou qui êtes illuminés quant aux yeux de votre intelligence, c.-à-d.) *dont les yeux de l'intelligence ont été ou sont illuminés.* » Paul, sous cette forme, rappelle en terminant, ce qu'il a dit en commençant, ℣ 13. L'Esprit de Dieu qui régénère l'homme, renouvelle tout en lui, sentiments et pensées; il lui donne « un esprit nouveau » en même temps qu' « un cœur nouveau. » Seulement, nous devons faire remarquer que Paul, ensuite de son point de vue, se préoccupe particulièrement des pensées et de la

connaissance (cont. *Harless*, *Olsh.*, *Stier*, *Braune*, *Monod*), ainsi que cela ressort de la demande d'un « esprit de sagesse et de révélation. » de l'expression πεφωτισμένους, qui se dit de l'esprit (Éph. 3, 9), et tout spécialement de la forme πεφωτισμένους (κατὰ) τοὺς ὀφθαλμοὺς τ. καρδίας, qui détermine sur quoi porte l'illumination, sur l'organe même (ὀφθαλμ.) de l'intelligence (comp. Clem. Rom. 1 Cor. 19 : ἴδωμεν αὐτὸν κατὰ διάνοιαν καὶ ἐμβλέψωμεν τοῖς ὄμμασι τῆς ψυχῆς εἰς τὸ μακρόθυμον αὐτοῦ βούλημα. c. 36). Le but que Paul rattache à cette demande confirme ce point de vue.

Une remarque en passant.

La première réflexion que Paul présente immédiatement après avoir mentionné la foi et la charité de ses lecteurs, c'est qu' « il demande à Dieu de leur donner un esprit de sagesse et de révélation, » sur le fondement de « la juste connaissance qu'ils ont de lui, » — et cette juste connaissance n'est autre que celle qu'il a rappelée en tête de son épître, ℣ 13-14. Il est évident que cette pensée le préoccupe, puisqu'il la présente la première, au début même de sa lettre, et que nous l'avons déjà rencontrée, énoncée incidemment au ℣ 8. Il voudrait voir se fortifier dans ses lecteurs une rectitude de sens, un jugement droit, qui, en partant de la connaissance acquise de Dieu et de son plan de salut, les conduise de plus en plus dans la connaissance de la vérité et leur fasse rejeter tout ce qui ne s'harmonise pas avec ces données premières et fondamentales. Nous devons en conclure que l'église ou les églises à qui cette épître est destinée, sont travaillées par des gens qui cherchent à y introduire des doctrines qui ne reposent pas sur le fondement chrétien, partant manquent de sagesse et de vérité. Paul nous dira-t-il quelles sont ces doctrines ou se bornera-t-il à les combattre en posant les principes qui leur sont opposés : c'est ce que la suite de l'épître peut seule nous apprendre.

εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς, « *afin que vous sachiez bien* » et que

vous appréciiez comme cela le mérite, indique le but immédiat (εἰς τό, inf.), non de πεφωτισμένους, etc. (*Olsh.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Monod*), qui n'est qu'une incidente, mais le but de la demande que Paul adresse à Dieu de leur donner un esprit de sagesse et de révélation. Il désire que ses lecteurs se pénètrent bien de deux choses, 1° τίς ἐστιν ἡ ἐλπίς... ἐν τοῖς ἁγίοις. — 2° καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος... τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.

Voyons la première : Τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, «*quelle est l'espérance...* » non pas « quelle est *la qualité* (= qualis sit, *Harless*, *Braune*), — ni *la grandeur* (= quanta sit, *Estius*, *Kop.*, *Flatt*, *Matthies*, *Olsh.*, *Stier*, *Schenkel*, *Meyer*) de l'espérance; mais quelle est (= quæ sit) l'espérance, c.-à-d. en quoi elle consiste (Éph. 3, 8. 18. Col. 1, 27. Jean 2, 18. Act. 17, 19. Rom. 6, 21), car c'est de ce qu'elle est que dépend son prix, sa valeur. — τῆς κλήσεως αὐτοῦ (scil. θεοῦ), « *quelle est l'espérance de,* » c.-à-d. qui appartient à, qui est attachée à — et non « que nous donne, que met au dedans de nous, intérieurement (*Flatt*, *Harless*, *Hofmann*) *son appel*, c.-à-d. l'appel, la vocation que Dieu nous a adressée; en d'autres termes, « quelle est l'espérance à laquelle il nous a appelés » (κλῆσις, voy. 4, 1. 4): ce n'est rien moins que l'espérance de la félicité éternelle. Tout chrétien le sait; mais il faut qu'il se pénètre bien de cette pensée[1].

Cependant, cet énoncé abstrait : « pour que vous sachiez bien, quelle est l'espérance attachée à son appel, » ne suffit

[1] Au fait, quand on sait — par l'épître aux Colossiens — quels adversaires Paul a en vue, on a la clef de tout ce développement. On cherche à détacher les chrétiens de Christ par des théories nouvelles; Paul fait au contraire effort pour les attacher à Christ et au plan de Dieu; c'est pour cela qu'il met en relief cette magnifique espérance, puis la puissance régénératrice de son amour. On ne peut rien leur donner qu'ils ne possèdent déjà en Christ, et ces théories ne font que compromettre leur salut et leur sanctification. Cet enseignement, tout positif, marche droit au but.

point à Paul, il faut qu'il accentue cette espérance en disant un peu ce qu'elle renferme, car c'est par là qu'elle est précieuse, et il ajoute : * *τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ*, « *quelles sont les richesses de la gloire de son héritage.* » Cette accumulation (ὁ πλοῦτος τῆς δόξης) est bien propre à donner à penser, et les chrétiens doivent soigneusement se pénétrer de la grandeur et de la beauté du sort qui les attend. — κληρονομία, « l'héritage, » désigne le lot, la part (ὁ κλῆρος τῶν ἁγίων, Col. 1, 12) qui est réservée aux chrétiens dans la vie à venir; en un mot, le salut, la Vie éternelle (voy. ℣ 11). Paul le présente comme l'objet de son espérance et nullement comme quelque chose de subjectif, possédé actuellement déjà par le chrétien (cont. *Flatt*, *Matthies*, *Harless*, *Braune*, etc.). — Πλοῦτος (voy. 1, 7) nous fait envisager cet héritage comme un trésor, un trésor immense par tout ce qu'il renferme de satisfaction et de bonheur. Bien mieux ! c'est un trésor tout plein de magnificence, car au lieu de dire simplement : « quelles sont les richesses de son héritage, » Paul dit : « quelles sont les richesses *de la gloire* de son héritage, » pour relever la magnificence de cette félicité éternelle et céleste qui sera le partage du chrétien, comme elle est aujourd'hui l'objet de son espérance et de sa ferme attente (cf. Rom. 5, 2. 8, 24. 25). C'est, en effet, aux yeux de Paul un état si glorieux et si brillant, que Paul le désigne ailleurs par δόξα τ. θεοῦ, *la gloire*

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch. 8*, d'après ℵ*ABD*FG, 17, 59. it. (d. e. f. g.) etc. — tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch. 7*, *Meyer*, etc., ajoutent *καί*, d'après EKLP, Minn., Syrr. Vulg. copt. arm. éth., etc. Meyer pense que *καί* a pu être plus facilement retranché qu'introduit, à cause du *καὶ τί τὸ ὑπερβάλλ.* qui termine l'énumération. L'inverse nous paraît plus vrai. Si l'on remarque comment se lient les propositions (voy. Comm.), on voit que ce *καί* n'est qu'une méprise de ceux qui ont cru voir ici une énumération. Le *τίς ὁ πλοῦτος*, etc., est déjà inclus dans l'idée énoncée abstraitement *τίς ἡ ἐλπίς*, etc., et c'est un sentiment esthétique qui relie les deux propositions, non une énumération logique.

qui vient de Dieu » (Rom. 3, 23. 5, 2. 8, 18. 1 Cor. 2, 7. Comp. δοξάζειν, Rom. 8, 17. 30), « *la gloire qui doit nous advenir* » (Rom. 8, 18), *la gloire des enfants de Dieu* (Rom. 8, 21).

ἐν τοῖς ἁγίοις, « *parmi, au milieu des saints,* ou *avec les saints* » (Act. 20, 32 : τῷ δυναμένῳ... δοῦναι κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν, celui qui peut vous donner une part avec tous les sanctifiés. 26, 18 : τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς.. κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις. Cf. Nomb. 18, 23. Job. 42, 15). Οἱ ἅγιοι, « *les saints,* » désigne les chrétiens, au point de vue de la sainteté de leur vie (voy. 1, 1). C'est à eux, comme cela résulte de tout le projet de Dieu (℣ 4-14) et comme Paul l'a dit expressément au ℣ 11, qu'est destiné l'héritage que Paul appelle ὁ κλῆρος τῶν ἁγίων, Col. 1, 12. On est en désaccord sur la liaison de ces mots. Les uns (*Rück.*, *Harless*, *Winzer*, *Olsh.*, *Braune*) les relient à κληρονομίας αὐτοῦ (= κληρονομίας αὐτοῦ τῆς ἐν τοῖς ἁγίοις) = « *quelles sont les richesses de la gloire de son héritage, héritage au milieu des saints* ou *avec les saints.* » L'absence de l'article ne serait pas une raison suffisante pour repousser cette liaison, parce que Paul aurait pu relier, dans son esprit, d'une manière intime les deux idées (voy. *Winer*, Gr. p. 128); mais on ne comprend pas pourquoi cette qualification est donnée ici à l'héritage, et l'on comprend, quoiqu'on ne puisse l'admettre, qu'on ait essayé de traduire : quelles sont les richesses de son héritage, c.-à-d. « *de l'héritage donné de Dieu dans le Saint des saints* » (τὰ ἅγια, Hb. 9, 3. 12), dans le sanctuaire céleste (*Homb.*, *Calov*) — ou « de l'héritage *donné de Dieu aux saints* » (*Vatable*, *Bulling.*, *Corn.-L.*, *Baumg.*, *Estius*) — ou *dans les saints,* c.-à-d. au dedans d'eux (Luc 17, 21. *Monod*). Ces mots doivent plutôt se relier au verbe (comme Act. 20, 32. 26, 18), c.-à-d. à ἐστί, qui est sous-entendu = « quelles sont les richesses de la gloire de son héritage au milieu des saints, ou quelles sont, au milieu des saints,

la gloire de son héritage » (*Kop.*, *DeW.*, *Schenkel, Meyer, Bleek*). Paul ayant mis l'accent sur ὁ πλοῦτος, a rejeté ἐν τοῖς ἁγίοις à la fin de la phrase, et il ajoute « *au milieu des saints,* » parce que c'est au milieu d'eux que l'héritage déjà réalisé étale toutes les richesses de sa gloire.

La première chose que Paul veut que nous sachions bien (εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς), c'est que le prix est magnifique; la seconde, qui en est le complément, c'est que la puissance de Dieu envers nous qui croyons, est infinie et qu'il nous y fera parvenir.

℣ 19. Καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, « *et quelle est l'infinie* (ὑπερβάλλων, qui dépasse la mesure, *excessif*, ou qui dépasse toute mesure, *infini*, 2 Cor. 3, 10. 9, 14. Éph. 2, 7) *grandeur de sa puissance,* » (δύναμις, la puissance, ce qu'on peut faire = potentia). — εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας: On peut, comme le remarquent *DeW.* et *Bleek*, relier ces mots à ἐστὶ sous-entendu = « quelle est, relativement à nous qui croyons, l'infinie, etc. » (*Kop.*, *Meyer*, *Hofm.*) ou à τῆς δυνάμεως αὐτοῦ = « quelle est l'infinie grandeur de sa puissance envers nous, » s'étendant à nous : εἰς indique le mouvement de cette puissance vers nous. Cf. 2 Cor. 13, 4 (*Grot.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies, Harless, Meier, Braune, Monod*). Cette dernière liaison est préférable. *Meyer* fait observer que, d'après ce qui précède (ἐλπὶς κληρονομίας) et d'après ce qui suit, ℣ 20, Paul ne parle point ici de la puissance de Dieu comme se faisant sentir intérieurement aux chrétiens dans leur vie terrestre. Cela n'est point exact; car après nous avoir donné, pour juger de la puissance de Dieu, ce qu'il a fait pour Christ (il l'a ressuscité, élevé à sa droite, etc., ℣ 20-23), Paul passe par καὶ ὑμᾶς (voy. 2, 1) à ce que cette puissance a fait pour les chrétiens, qu'il a transformés dans leur vie par son amour (2, 1-10), etc.

κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἣν... Un grand

nombre de commentateurs(*Chrys.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Érasme*, *Bucer*, *Bulling.*, *Corn.-L.*, *Bèze*, *Calov*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Braune*, *Hofm.*, *Steiger*, Comm. Col., p. 229, *Meyrick*, et les versions de *Sacy*, *Arnaud*, *Darby*) relient ces mots à ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας, « *envers nous qui avons foi ensuite de, en vertu de*, c.-à-d. *par* l'ἐνέργειαν τ. κράτους τ. ἰσχύος αὐτοῦ. » De cette manière, πιστεύειν est présenté comme un effet de l'ἐνέργεια divine, et l'on se faisait de cette déclaration une arme contre les tendances pélagiennes et sociniennes qui attribuent la foi à l'activité de l'homme (voy. *Calov* contre *Grotius*; *Budde*, dans les Miscellan. sacr. P. III, p. 12, contre *Point* et *Dippel*). Nous devons repousser cette liaison, 1° parce que l'expression πιστεύειν κατὰ τὴν ἐνέργειαν ne se justifie pas au point de vue du langage; 2° parce que l'ἐνέργεια divine, dont il s'agit ici, étant déterminée par ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτόν, etc., ce n'est point à cet ἐνέργεια-là que le chrétien doit sa foi; il la doit à l'ἐνέργεια de l'amour par lequel Dieu nous attire (2, 4-6). *Hofm.*, p. 48, l'a si bien senti qu'il traduit ἐν τῷ Χριστῷ par « par l'intermédiaire de Christ, » et fait de ἐγείρας le commencement d'une nouvelle période. 3° Il faudrait τοὺς πιστεύσαντας ou πεπιστευκότας, *nous qui avons cru*, car il s'agit ici de l'origine, de la naissance en nous de la foi (cont. *Braune*). — Κατά, *selon*, *suivant*, introduit le fait suivant (l'exaltation de Christ) où s'est montrée d'une manière éclatante la puissance de Dieu, comme une sorte de *norme*, d'après laquelle on peut juger de cette infinie puissance de Dieu (= par et dans la mesure de, Éph. 3, 7. 4, 16. Phil. 2, 3. Col. 1, 29. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 206). De là, « et quelle est l'infinie grandeur de sa puissance pour nous qui croyons, selon, suivant l'énergie, c.-à-d. à en juger par l'énergie ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ (*Calv.*, *Grot.*, *Estius*, *Michael.*, *Kop.*, *Holzh.*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Monod*). *Harless* rattache κατὰ τὴν ἐνέργειαν à πρὸς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς (ut sciatis quæ

sit... secundum), en le rapportant ainsi aux deux idées τίς ἐστιν ἡ ἐλπίς... et τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος... mais rien n'y appelle. « Comme ἐνέργεια τ. κράτους τ. ἰσχύος répond simplement à la notion de δύναμις, nous ne sommes pas autorisés à remonter plus haut qu'au point où il est question de δύναμις » (*Meyer*). En conséquence, nous traduisons : « et quelle est l'infinie grandeur de sa puissance... *selon, suivant,* c.-à-d. *à en juger par*, τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. » — Nous avons une accumulation de mots synonymes exprimant tous « la force, » à des points de vue divers, pour mieux faire ressortir la grandeur de la puissance de Dieu. Ἰσχύς, *la force,* la qualité d'être fort (= vires, virtus. Isocr. Helen. laud. 9: τῷ μὲν ἰσχὺν ἔδωκεν... τῇ δὲ κάλλος ἀπένειμε). Κράτος (κρατεῖν), la force pour agir, la force qui triomphe des résistances (κατὰ κράτος, de force, de vive force), *force, vigueur, puissance* (poigne). De là, τὸ κράτος τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, *la vigueur, la puissance de sa force,* c.-à-d. sa force puissante, 6, 10. Es. 40, 26. Dan. 4, 27. Ἐνέργεια désigne prop. la puissance active et efficace, et se rend par *puissance, énergie, vertu;* il se dit soit des personnes, Phil. 3, 25. Col. 1, 29. 2, 12. Sap. 7, 26. Macc. 2, 3, 29. 3, 4, 21. 2 Thess. 2, 9 ; soit des choses, Éph. 3, 7. Sap. 7, 17. 18, 22. De là, « *suivant,* c.-à-d. à en juger *par l'énergie* — et nous pouvons bien dire sans changer la pensée, — *par les effets de la vigueur de sa force,* c.-à-d. *de sa force puissante.* »

ỿ 20. ἣν (scil. ἐνέργειαν) ἐνήργηκε* ἐν τῷ Χριστῷ, *laquelle il a déployée en* la personne de *Christ.* Ἐνεργεῖν, voy. ỿ 11 ; ἐνέργειαν ἐνεργεῖν comme ἀγάπην ἀγαπᾶν, 2, 4 (voy. *Winer*,

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch. 8*, *Meyer*, d'après AB, Euth. Procope — tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch. 7* et les exégètes préfèrent *ἐνήργησεν,* d'après ℵDEFGKLP, les Minn. et les Pp. grecs. Les versions latines et les Pp. latins n'entrent point ici en considération. Au point de vue diplomatique, *ἐνήργησε* est la leçon la mieux documentée; mais au point de vue des critères internes, *ἐνήργηκε* doit être préféré. Si

Gr. p. 211). Le parfait ἐνήργηκεν indique que Paul parle au point de vue d'une chose faite et finie ; ce qui va bien à son raisonnement; tandis que ἐνήργησε supposerait qu'il raconte historiquement ce qui s'est passé, ce qui n'est pas le cas. C'est plus loin que, changeant de forme, il décrit l'action de Dieu et prend la forme historique (ἐκάθισε - ὑπέταξε - ἔδωκε) — ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, « *en le ressuscitant des morts.*» L'aoriste participe, rattaché au parfait ἐνήργηκε, indique ici un acte simultané (= il l'a déployée, lorsqu'il l'a ressuscité): c'est la manière dont il a déployé sa puissance (voy. προορίσας, ℣ 5).

καὶ ἐκάθισεν * ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις est une anacoluthe (*oratio variata*). Au lieu de continuer par la forme καὶ καθίσας, car ἐκάθισε fait bien partie de la démonstration de l'ἐνέργεια θεοῦ, Paul laisse le participe pour passer au temps fini et entrer dans le descriptif historique. Cette manière anacoluthique n'est pas rare (Jean 1, 32. 5, 44. 1 Cor. 7, 37. Col. 1, 6. 26. Ap. 3, 7, etc. *Winer*, Gr. p. 523). Quel sentiment a pu entraîner Paul à dévier de la construction primitive? Nous pensons que, tout en voulant montrer la puissance de Dieu manifestée par l'exaltation de Christ, il s'est laissé aller à ce descriptif par le désir de faire ressortir la grandeur supérieure accordée à Christ, et cela apparaît avec évidence par le développement qu'il donne à cette idée, ℣ 21, développement qui n'est point nécessaire à son premier but. Cette nouvelle forme le lui permettait, tandis qu'il aurait été gêné par les participes (καθίσας -ὑποτάξας - δούς) et

ἐνήργησε est la leçon originelle, on ne s'explique pas comment ἐνήργηκε est apparu et se rencontre dans les deux plus anciens instruments. Si ἐνήργηκε est la leçon originelle, il est facile de comprendre que ἐνήργησε est dû à l'influence de ἐκάθισε, ὑπέταξε, ἔδωκε. D'ailleurs ἐνήργηκε va mieux au contexte.

* καθίσας, admis par *Lachm.*, *Tisch. 7*, *Bleek*, *Hofmann*, d'après ℵAB, 13 Minn. vulg., etc., n'est qu'une correction grammaticale.

il a suivi instinctivement ce sentiment. — Καθίζειν a en général le sens intransitif « *s'asseoir,* » mais le sens transitif « *asseoir, faire asseoir,* » est seul usité dans les épîtres de Paul. De là, *il l'a fait asseoir ;* le régime αὐτὸν (ℵA, quelques Minn.) est sous-entendu, ce qui s'explique par la présence du αὐτὸν précédent et par la clarté suffisante. On ne saurait tirer de ce fait un argument en faveur de καθίσας, « *s'étant assis* » (cont. *Bleek*). — ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ, « *à sa droite.* » Ce fait est souvent mentionné dans le N. Testament (Marc 16, 19. T. R. Act. 2, 33. 5, 31[1]. Rom. 8, 34. Col. 3, 1. Hb. 1, 13. 10, 12. 1 Pier. 3, 22. — ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως, Matth. 26, 64. Marc 16, 20. — τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ, Luc 22, 69 — τῆς μεγαλωσύνης, Hb. 1, 3 — τοῦ θρόνου τ. μεγαλωσύνης, Hb. 8, 1 — τοῦ θρόνου τ. θεοῦ, Ap. 3, 21). Quelle est la valeur de cette expression? C'est une image. La place à la droite des rois était la place d'honneur, et le roi l'accordait à ceux qu'il voulait particulièrement honorer (1 Rois 2, 19. Ps. 45, 10. Macc. 1, 10, 63). Quand il est dit que « Dieu a fait asseoir Christ à sa droite, » c'est dire, par figure, que Dieu l'a souverainement élevé et honoré ; qu'il l'a revêtu de la souveraine grandeur[2]. De ce point, tous les commenta-

[1] Dans Act. 7, 56, Étienne voit Jésus « *debout à la droite de Dieu,* » ce qui s'explique par la circonstance particulière où se trouve Étienne. Près d'être lapidé et de rendre son âme à Dieu, Christ lui apparaît, dans sa vision, comme se levant pour le recevoir. Il y a là une influence subjective.

[2] Cette image n'exprime pas toujours la même pensée. Ainsi Ps. 110, 1, où Jéhovah dit au prince théocratique : «*Assieds-toi à ma droite,* jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis ton marche-pied, » l'expression « *assieds-toi à ma droite* » est une manière figurée d'indiquer que Jéhovah le prend sous sa protection immédiate. Celui qui a Dieu à son côté est assuré que dans le combat qu'il soutient, il sortira vainqueur : Dieu mettra ses ennemis sous ses pieds. Ce passage est souvent cité dans le N. T. et appliqué à Jésus comme Messie (Mth. 22, 44. Marc. 12, 36. Luc 20, 43. Hb. 1, 13. 1 Cor. 15, 25). Mais l'image a une tout autre valeur que dans notre passage. Il s'agit ici de la glorification de Christ, non de son triomphe sur ses ennemis.

teurs conviennent. Comme les rois accordaient souvent cet honneur à leur premier ministre, à celui qui exerçait le pouvoir en leur nom, on a pensé que cette image était aussi le symbole de l'association à l'empire. En conséquence, dire que « *Dieu a fait asseoir Christ à sa droite,* » signifierait encore qu'il l'a fait participer à son gouvernement (*Jér.*, *Calvin, Bullinger, Bèze, Bengel, Flatt, Matthies, Harless, Meier, Olsh., Braune, Monod, Hofm., Holtzmann*, p. 229. *Rich. Schmidt*, p. 198[1], etc.). Cette image exprimerait le fait que Dieu a revêtu Christ de la suprême grandeur et de la suprême puissance. Nous ne pensons pas que ce soit le cas dans notre passage (de même *Schenkel, Meyer, Bleek*). 1° Cette seconde pensée n'appartient pas nécessairement à l'image, attendu que l'expression καθίζειν ἐν δεξιᾷ s'emploie aussi bien quand il n'y a pas d'association à l'empire (1 Rois 2, 19. Ps. 45, 10. Macc. 1, 10, 63), que dans le cas inverse : le contexte seul indique quelle portée l'auteur lui donne. Or 2° le contexte n'est point favorable à ce point de vue, car Paul mentionne un peu plus loin cette pensée d'une manière spéciale, ỹ 22 : καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. Cela ne s'expliquerait pas si Paul venait de la présenter sous l'image ; ce serait une tautologie. 3° L'énumération ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος, ỹ 21, est bien faite pour faire ressortir la grandeur de Christ, supérieur aux êtres les plus élevés en dignité, que pour exalter sa puissance (cf. Col. 3, 1).

[1] *Holtzm., Rich. Schmidt*, se fondant sur cette idée de gouvernement de Christ, et la reliant à *οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι,* pensent que l'auteur de l'épître enseigne une *royauté éternelle* de Christ, ce qui, selon eux, est en contradiction avec 1 Cor. 15, 24, et serait un indice de l'inauthenticité de l'épître. Mais tel n'est point le sens du passage. D'ailleurs, supposé même qu'il en fût autrement, on ne pourrait pas opposer légitimement ce qui est dit d'une manière générale à un détail explicatif, qui n'entre point en considération dans la proposition générale.

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις doit s'entendre, non figurément, d'un *status cœlestis* de Christ (*Matthies, Harless*, etc.), mais d'une manière locale (comme 1, 3. 2, 6. 3, 10. Cf. Hb. 1, 3 : ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τ. μεγαλωσ. ἐν ὑψηλοῖς. 8, 1 : ἐκάθ... ἐν τοῖς οὐρανοῖς) conformément aux idées des Hébreux sur le ciel.

℣ 21. Ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς : Ὑπεράνω, adv. en haut, tout en haut, Ps. 73, 6. Ézech. 10, 19, avec le gén. (prop.) en haut, tout en haut de, *au-dessus de*, Ézéch. 1, 25. 26. 8, 2. 11, 22. 43, 15. Éph. 4, 10. Hb. 9, 5 (opp. à ὑποκάτω) figurément il indique la supériorité = *au-dessus de*, Deut. 26, 19 : εἶναι ὑπεράνω πάντων τ. ἐθνῶν. 28, 1. En ajoutant ainsi « *dans les cieux, au-dessus de*,.. » Paul veut peindre et faire entendre à ses lecteurs, par la place même que Jésus occupe au ciel, au-dessus de tout ce qu'il y a de plus élevé dans les cieux, la grandeur et la gloire qui sont son partage, à la droite de Dieu (= ὑπερύψωσε, Phil. 2, 9). Il ne s'agit donc point ici de dignitaires juifs (*Schœttgen.*), ni païens (v. *Till* dans Wolf), ou appartenant à l'humanité en général (*Morus*), ni « quocumque gloriæ et dignitatis genere » (*Érasme*, *Wolf, Rosenm.*, *Flatt, Olsh.*). Il s'agit des anges, abstraction faite des mauvais anges (cont. *Olsh.*, *Braune*) qui n'entrent point ici en considération. D'ailleurs il s'agit, non du triomphe de Christ sur les puissances du mal, mais uniquement de la majesté et de la grandeur de celui qui a été élevé à la droite de Dieu. Au lieu de dire simplement ὑπεράνω τῶν ἀγγέλων, Paul entre dans une sorte d'énumération et les désigne par les noms qui rappellent leur dignité et leur puissance; c'est une manière de mettre en relief la dignité supérieure de Christ : ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος, « *au-dessus de toute Principauté, Autorité, Puissance et Seigneurie* » (voy. ἀρχή, ἐξουσία, etc., Col. 1, 16), c.-à-d. au-dessus de tout ce qu'il y a de plus élevé dans les cieux. On a prétendu que cette énumération formait un *climax descendens* (*Schenkel, Meyer*); nous croyons plutôt que, s'il y a

gradation, elle est ascendante ; elle répondrait ainsi au mouvement d'ascension du Christ ressuscité et glorifié. D'ailleurs κυριότης indique des êtres célestes d'un rang supérieur, puisque nous le trouvons associé à θρόνοι (Col. 1, 16 : θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι. Comp. pour ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις, 1 Cor. 15, 24. 1 Pier. 3, 22[1]).

Après avoir dit que « *Dieu a fait asseoir Christ à sa droite, dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, Autorité, Puissance et Seigneurie,* » Paul portant sa pensée plus loin et embrassant de son regard tout le reste du monde créé (*Schenkel, Meyer*), ajoute, pour montrer combien est absolue cette grandeur supérieure de Christ : καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, *et* en général (voy. *Fritzsche,* Comm. ad Matth., p. 786. 870) « *au-dessus de tout nom* (prop. nommé) *qui se nomme* ou *qu'on peut nommer.* » De quels noms Paul veut-il parler? Ce n'est certainement pas de noms d'individus ou de personnes (*Estius*, *Bleek*), mais de noms servant à désigner une dignité ou une grandeur. C'est comme s'il disait « quelque nom qu'on puisse nommer, que ce soit celui de roi, d'empereur, etc., » la dignité de Christ est au-dessus de toutes les dignités que ces noms désignent. (Cf. Phil. 2, 9 : διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα). De même *Calv.*, *Wolf, Meier, Meyer, Monod.* C'est au fond le sentiment de *Grot.*, *Flatt,* etc. Seulement, il faut laisser à ὄνομα le sens de « *nom,* » et ne pas lui don-

[1] *Schwegler*, Nachap. Zeitalt. II, p. 301, affirme que dans les épp. authentiques, Paul suit une marche de bas en haut, c.-à-d. qu'il part d'un personnage historique qui est élevé à la puissance et à la dignité divine ; tandis que dans nos épîtres (Éph., Col.), il suit la marche inverse, il part d'un sujet absolu, revêtu de la puissance et de la dignité divine, pour descendre à un personnage historique. C'est un trait qui attesterait d'une manière décisive l'inauthenticité de nos épîtres. — On peut voir dans le développement donné ici (v. 20-22) combien cette remarque est peu applicable à l'ép. aux Éphésiens. Quant à l'ép. aux Colossiens, notre commentaire de 1, 15-20 montre que l'application de cette remarque ne repose que sur une interprétation erronée de ce passage.

ner celui de « *dignité, grandeur.* » Pas n'est besoin, comme *Harless*, de vouloir définir « tout nom » par « tout nom du genre de ceux dont on vient de parler. »

Comme si cela ne suffisait pas pour indiquer combien cette grandeur de Christ est absolue, Paul ajoute encore οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, qui se relie, non à ἐκάθισε (*Morus*, *Calv.*, *Bèze*, *Kop.*), mais à ὀνομαζομένου = « *au-dessus de tout nom qui se peut nommer, non seulement dans ce temps-ci, mais encore dans le temps à venir.* » Jésus occupe et occupera en tout temps la plus haute place et la dignité souveraine au-dessus de toutes les créatures — toujours bien entendu *à la droite de Dieu* [1]. Αἰών (= ævum) désigne prop. un temps d'une durée indéfinie, sans terme fixe (d'où αἰώνιος), et se rend par *temps, siècle, âge.* Les Juifs, qui tenaient les yeux fixés sur l'apparition du Messie, avaient divisé le temps en deux grandes périodes, ὁ αἰὼν οὗτος (= עוֹלָם הַזֶּה) « *ce temps-ci,* » l'époque actuelle jusqu'à la venue du Messie, et αἰὼν ὁ μέλλων (= עוֹלָם הַבָּא) « *le temps à venir,* » l'époque messianique. Ces deux grandes époques se retrouvent chez les chrétiens, mais *modifiées* par le fait de la venue et du retour de Christ, de sorte que ὁ αἰὼν οὗτος désigne le temps actuel, le temps avant la Parousie, et αἰὼν ὁ μέλλων le temps à venir, le temps après la Parousie, et l'expression οὐ μόνον ἐν τῷ αἰώνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι signifie, non « dans ce monde-ci, ici-bas et dans l'autre monde, le ciel, » ni « dans l'ordre actuel des choses et dans l'ordre à venir » (*Beng.*, *Meyer*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*); mais « *non seulement dans ce temps-ci*, avant la Parousie, *mais encore dans le temps à venir*, après

[1] *Holtzmann*, p. 229, prétend que ceci est en opposition avec l'interregnum, dont il est parlé 1 Cor. 15, 24-28. — Notre passage ne s'occupe pas de ce détail et n'y contredit pas, puisque cette suprématie est subordonnée à la position de Jésus relativement à Dieu : « il est à sa droite. »

la Parousie (= νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, *Kop.* Cf. Matth. 12, 32), c.-à-d. en quelque temps que ce soit. Que ce soit dans la période actuelle ou dans la période magnifique qui s'ouvrira par la Parousie, la dignité de Christ est au-dessus de toute dignité actuelle et future.

Nous devons revenir ici à une observation que nous avons déjà énoncée au ỳ 20, à propos de ἐκάθισεν. Tout ce descriptif de ce que Dieu a fait en Christ (« il l'a fait asseoir à sa droite, dans le ciel, au-dessus de toute Principauté, etc.), ainsi que ce qui suit ỳ 22 (« il a tout mis sous ses pieds et l'a donné pour chef suprême, etc. »), est, d'après le contexte, ỳ 19, provoqué par le désir de montrer « *la grandeur de la puissance de Dieu.* » Toutefois, quand on s'arrête à considérer ce descriptif, on s'aperçoit facilement que Paul se complaît dans ces détails, non pas seulement dans le but de faire voir « la puissance de Dieu, » mais en vue aussi d'exposer « la grandeur souveraine de Christ, » car toute cette énumération des êtres célestes au-dessus desquels Dieu l'a placé n'est point réclamée par son but primitif. De plus, si l'on rapproche de ce descriptif relatif à Christ, la petite digression que nous avons notée, ỳ 10, où Paul nous présente la royauté de Christ comme le terme final de l'économie évangélique, en disant que Dieu a voulu « *unir en lui toutes choses, les choses qui sont au ciel et les choses qui sont sur la terre,* » il est bien difficile de ne pas voir en tout cela l'indice d'une forte préoccupation de l'apôtre à l'endroit de ses lecteurs. C'est elle qui le porte, d'une manière prophylactique au moins (*Olsh.*, *Schneckenburger*), à présenter Christ dans sa grandeur supérieure à celle des anges et dans son autorité souveraine. Nous sommes confirmés dans cette pensée par l'épître aux Colossiens, qui a été écrite dans le même temps et presque au même moment. Ce qui est légèrement indiqué ici, est développé au contraire dans l'épître aux Colossiens. Paul y combat directement cette fausse tendance religieuse

qui consiste à se détacher de Christ pour aller chercher la sanctification et le salut dans l'assistance des anges et dans des pratiques ascétiques. Il n'y a donc rien de surprenant que Paul, en accentuant la haute position de Christ à la droite de Dieu, au-dessus des anges et à la tête de l'Église, ait voulu, sans le dire, prémunir ses lecteurs contre une tendance qui cherchait à se faire jour dans les églises de l'Asie et qui compromet la magnifique espérance à laquelle Dieu nous a appelés. »

ỷ 22. A l'élévation suprême se joint la suprême domination. On pouvait déjà l'induire de l'honneur même accordé de Dieu à Jésus ; mais Paul a distingué les deux choses et en parle successivement (*Schenkel*). Cette forme a l'avantage de mettre mieux en relief l'ἐνέργεια de Dieu. Ce que Paul dit ici n'est donc point une tautologie, comme on l'en a accusé, et il n'y a pas besoin pour l'expliquer d'y voir une emphase (*Meyer*) et encore moins un argument prophétique (*Théod.*: καὶ τὴν προφητικὴν ἐπήγαγε μαρτυρίαν. *Harless*, *Stier*, *Braune*, *Monod*). — Καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ : Ὑποτάσσειν, « *soumettre, assujettir*. — Ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, « *sous ses pieds* » est une image provenant de la coutume orientale, par laquelle le vainqueur met le pied sur le cou des vaincus (Josué 10, 24) en signe d'assujettissement, comme s'il ne tenait qu'à lui de les écraser sous son pied (cf. τιθέναι ὑπὸ, 1 Cor. 15, 25, ou ὑποκάτω, Matth. 22, 26. συντρίβειν ὑπὸ τοὺς πόδας, Rom. 16, 20. ὑποτάσσειν ὑπό, 1 Cor. 15, 27. Éph. 4, 22, ou ὑποκάτω, Hb. 2, 8). — Πάντα est jeté en avant pour l'accentuer, comme précédemment πάσης et παντός. De là, « *il a tout mis* — *tout* en général (voy. πάντα et τὰ πάντα, ỷ 23) — *sous ses pieds*, » il a tout assujetti à sa domination.

Cette même parole se rencontre au Ps. 8, 5-7, non comme une prophétie relative au Messie, mais en parlant de l'homme et de la domination que Dieu lui accorde sur les êtres de la

nature : « Tu lui as donné la domination sur les œuvres de tes mains, tu as tout mis sous ses pieds (LXX : *πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ*), les brebis comme les bœufs, » etc. Comme Paul a déjà cité cette parole à propos de Jésus, 1 Cor. 15, 27 (cf. Hb. 2, 5), nous pensons qu'il l'emploie de nouveau dans notre passage. Ce n'est point ici une citation proprement dite, puisqu'elle n'est point accompagnée de la formule *καθὼς γέγραπται* ; mais on voit par 1 Cor. 15, 27 (*ὅταν δὲ εἴπῃ*) que c'est une parole biblique empruntée au Psaume d'une manière consciente et dont Paul s'empare pour l'appliquer à Jésus, parce que c'est en sa personne que cette domination se réalise, non sans doute dans la limite indiquée par le Psaume, mais dans sa plus vaste portée. Le Ps. 110, 1 renferme une parole analogue : *κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου*, dont Paul applique la seconde partie à Jésus, 1 Cor. 15, 26 (cf. Matth. 22, 44. Marc 12, 36. Luc 20, 42. Hb. 1, 13). Mais le sentiment qu'elle exprime est tout différent de celui de Paul dans notre passage (voy. 1, 20, note). Il ne s'agit point ici de soumettre à Jésus tout ce qui lui fait opposition (*Grot.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Holzh.*, *Olsh.*, *DeW.*, *Braune*); il s'agit de son élévation et de sa domination en elle-même, comme dans le Ps. 8, de cette *κυριότης* suprême que Dieu lui a accordée (Cf. Phil. 2, 9-11) et qui rappelle cette parole de Jésus : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » (Matth. 28, 18).

Καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ * : *Αὐτὸν* est jeté en avant pour l'accentuer. Après avoir mis l'accent sur *πάντα*, Paul le met maintenant sur *αὐτόν* : il a *tout* mis sous ses pieds — *et lui* — ce haut et puissant personnage — *il l'a donné...* *ἔδωκε* : il n'y a pas de motif pour quitter le sens propre de *διδόναι* (cont. *Luth.*, *Calv.*, *Bèze*, *Wolf*, *Kop.*,

* Vulgate : « Supra omnem ecclesiam : » mauvaise correction du texte.

Flatt, Harless, Meier, Olsh., Monod) pour le sens dérivé, « *il a placé, établi* »(= ἔθετο, 1 Cor. 12, 28. Cf. Éph. 4, 11), car il ne s'agit pas dans ce dernier fait d'un honneur conféré à Jésus pour mettre le comble à sa haute position, mais d'un don magnifique fait à l'Église, honorée de posséder un tel chef. Cette idée sert de transition au développement suivant.— κεφαλή, prop. *la tête;* puis fig. *le chef,* le supérieur qui commande et gouverne (1 Cor. 11, 3. Éph. 5, 23). L'image est tirée du corps humain, où la tête gouverne et dont les membres exécutent la volonté de la tête. De là, κεφαλήν, « *en qualité de tête*, c.-à-d. de chef. « *En, en qualité de,* » s'exprime en grec par l'apposition. — ὑπὲρ πάντα ne s'emploie pas adverbialement pour « principalement » (= μάλιστα πάντων, *Baumg.*). Il ne se rapporte pas à αὐτὸν (= c'est lui, élevé au-dessus de tout, qu'il a donné : *Syr., Théoph., Chrys., Ecum., Érasme, Estius, Grot.*), ni à ἔδωκε (= il l'a établi sur toutes choses, pour être chef à l'Église : *Luth., Calv., Bèze*), car, dans ce cas, il devrait figurer après αὐτὸν ou après ἔδωκε, et rien ne justifie une transposition. Il se rapporte à κεφαλὴν (*Corn.-L., Morus, Kop., Holzh., Rück., Matthies, Harless, Meier, Olsh., DeW., Bleek*[1]), non pas avec une brachylogie (= et lui, il l'a donné comme chef

[1] *Monod* traduit d'une façon particulière: « Dieu l'a donné pour tête — par-dessus l'univers tout entier — à la seule Église, et l'a fait du même coup roi de l'un et tête de l'autre. » — Mais 1° ὑπὲρ πάντα (cf. 3, 20) désigne difficilement l'univers, il faudrait au moins τὰ πάντα (voy. v. 23). 2° Qu'est-ce que cela signifie en réalité, « donner pour tête (ou chef) *par-dessus* l'univers tout entier? » Certainement cela ne signifie pas « donner pour tête *à* l'univers tout entier. » S'il l'a donné pour chef à l'univers tout entier *et* à l'Église, pourquoi ne pas dire *καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ*? 3° C'est une manière (*Monod* le reconnaît) « de mêler étrangement deux situations de Jésus-Christ » que l'apôtre a fort bien distinguées: il vient de terminer ce qui tient à la domination souveraine de Christ en disant que *Dieu a tout mis sous ses pieds;* cela fait, il passe à sa position dans l'Église, en ajoutant: *et il l'a donné comme chef suprême à l'Église.* »

au-dessus de tout, comme chef à l'Église : *Schenkel, Meyer, Braune*) que rien n'appelle : mais simplement « *en qualité de chef au-dessus de* (ὑπέρ, Phil. 2, 9) *tout,* » c.-à-d. souverain, suprême. Paul relève cette idée pour que tous les chrétiens sachent à qui ils doivent regarder et obéir, avant tout et par-dessus tout. C'est dit, non en opposition aux autres chefs, aux apôtres, aux prophètes, etc. (*Kop., Rück., Olsh.*), lesquels n'entrent point ici en considération, mais d'une manière abstraite (πάντα, neut. plur.), générale, comme principe. On pourrait soupçonner peut-être quelque arrière-pensée d'opposition contre ces docteurs qui, comme à Colosses, veulent faire prévaloir dans l'Église des théories qui détournent du chef (Col. 2, 19); mais cela résulte plutôt de la thèse posée, qui se rattache au but général de l'épître, qu'à une arrière-pensée actuelle. — τῇ ἐκκλησίᾳ se relie à ἔδωκε, car il est bien naturel de dire à qui Dieu l'a donné : « *et l'a donné comme chef suprême à l'Église,* » — non « *pour l'Église* » (*Harless*): il aurait dit dans ce cas τῆς ἐκκλησίας (Col. 1, 18).

Ἐκκλησία, prop. « *assemblée* » est l'expression consacrée pour désigner l'assemblée, la réunion chrétienne. Il est ordinairement employé dans le sens individuel et local, soit au singulier « *une église,* » soit au pluriel « les églises. » Ici il est dans le sens général, abstrait, *l'Église,* pour désigner l'ensemble des églises éparses sur la terre, les églises comme formant un tout, 1 Cor. 12, 28. Éph. 3, 20-21. 5, 30-32. Col. 1, 18. 24 (voy. Comm. Col. 1, 18). Ainsi « *le chef suprême de l'Église,* » c'est Christ. L'image de « tête » dont Paul se sert, montre que l'Église n'a pas deux chefs, l'un invisible, l'autre visible, pas plus qu'un corps n'a deux têtes. Christ est *la tête,* et tout le reste, quelque nom qu'il porte, apôtre, prophète, docteur, évêque ou simple fidèle, est *membre.* Paul ne connaît pas cette distinction de chef invisible et de chef visible, elle est sans fondement. Née des

siècles plus tard, elle n'est qu'une invention forgée par l'ambition du clergé romain, qui a voulu l'imposer à la chrétienté en tordant les Écritures. Christ agit continuellement dans l'Église et n'a point cédé sa place à quelque délégué. Il est et demeure « la tête » et la tête unique, éternellement.

ỳ 23. ἥτις (= ut quæ, quippe quæ) relève la qualité = « *elle qui*, » en sa qualité d'Église, *est*, cette église qui... (1 Tim. 3, 15. Rom. 1, 25. 32. 2, 15. 6, 2, etc. *Kühner*, Gr. II, p. 497). — ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ est son corps. Paul représente l'Église organisée sous l'image d'un corps : Christ est la tête et les chrétiens sont les membres, chacun d'eux accomplissant, comme dans un corps vivant, les différentes fonctions nécessaires à la vie et au développement normal du corps entier (cf. Rom. 12, 5. 1 Cor. 12, 13. Éph. 2, 16. 4, 4. 12. 16. 5, 23. 30. Col. 1, 18. 24. 2, 19. 3, 15). Cette image doit donner l'intuition des rapports spirituels et mystiques qui relient d'une manière interne et vivante l'Église à son chef, et doivent assurer sa croissance et son unité sous sa direction supérieure (voy. Comm. 1, 28).

τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ* πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου : Ces mots ont donné beaucoup de tourment aux commentateurs, sans qu'ils soient parvenus à saisir la pensée de Paul. *Rückert* (p. 74-77) désespère même qu'on puisse y arriver avec quelque certitude. — Πλήρωμα [1] (R. πληροῦν, remplir, combler, accomplir, parfaire, etc.) peut avoir la signification *active*. Dans ce cas, τὸ πλήρωμά τινος (= τὸ πληροῦν τι ou πλήρωσίς τινος) signifie l'action de remplir quelque chose, *le remplis-*

* Ainsi lisent *Beng.*, *Wettst.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, d'après ℵABD EFGKLP, Minn., etc. — tandis que *Elz.* lisent πάντα, d'après les Minn. seulement.

[1] Nous reproduisons ici cet article sur πλήρωμα parce qu'il est nécessaire de l'avoir sous les yeux pour bien comprendre les passages où πλήρωμα figure dans l'ép. aux Éphésiens.

sage de, Eur. Troad. 824 : Λαομεδόντιε παῖ, Ζηνὸς ἔχεις κυλίκων πλήρωμα, καλλίσταν λατρείαν· « fils de Laomédon, tu as une magnifique charge, celle de remplir les calices (= τὸ πληροῦν τὰς κύλικας) que vide Jupiter. Soph. Trach. 1213 : ἦ καὶ πυρᾶς πλήρωμα τῆς εἰρημένης (scil. ἐργάσει); etiamne rogi, quem dixi, impletionem perages ? Philo, de Abrah., p. 387 : μόνον οὖν ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθόν, πίστις ἡ πρὸς τὸν θεόν, παρηγόρημα βίου, πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων, il n'y a qu'un seul bien qui ne trompe pas et soit sûr, c'est la foi en Dieu : elle console dans la vie, elle comble les espérances honnêtes (voy. 1, 10, note). — Mais pour l'ordinaire, à cause de la forme en μα (comme ἐπανόρθωμα, στεφάνωμα, etc.), πλήρωμα a la signification *passive* (= τὸ πληροῦσθαι, πεπλήρωσθαι), de sorte que τὸ πλήρωμά τινος signifie « *ce dont* ou *ce par quoi une chose est remplie* (impletur s. impleta est), *accomplie, parfaite*, etc.,» ou, ce qui revient au même, « *ce qui remplit, accomplit*, etc.; » il se dit soit des choses, soit des personnes. Ainsi τὸ πλήρωμα ou τὰ πληρώματα πόλεως, νεώς, ce par quoi une ville, un vaisseau est rempli, ou ce qui remplit une ville (habitants, etc.), un vaisseau (équipage, troupes, marchandises, etc.). Plat. de republ. II, p. 371 E : πλήρωμα τῆς πόλεώς εἰσιν, ὡς ἔοικε, καὶ μισθωτοί, les mercenaires aussi font donc partie de ce qui remplit une ville. Phil. Vita Mos., p. 663 : μετὰ δὲ τὴν εἴσοδον ἁπάντων, εἴ τις ἐθεάσατο τὸ πλήρωμα (ce qui remplissait l'arche), οὐκ ἂν διήμαρτεν εἰπών... Arist. Pol. 3, 13. 4, 4 [1]. Eur. Médée

[1] *Τό πλήρωμα* ou *τὰ πληρώματα νεώς* signifient « *ce qui remplit un vaisseau,* » on a (par synecdoque) désigné ainsi *le vaisseau* lui-même, en tant qu'il est rempli de troupes, etc. Lucien, Veræ Histor. II, c. 37. *προσβαλόντες οὖν ἡμῖν ἀπὸ δύο πληρωμάτων ἐμάχοντο*. c. 38 : *πέντε γὰρ εἶχον πληρώματα*. Comme ce qui remplit un vaisseau, c'est ordinairement des matelots, des troupes, *πλήρωμα* a signifié l'équipage avec les troupes ou non, Polyb. Hist. 1, 29, 1 et 10. 5, 94, 8 : *ἔλαβε καὶ κέλητα, ὁμοῦ τῷ πληρώματι* (avec l'équipage et les troupes qui le montaient) 1, 47, 6 et 8. 1, 49, 5. 1, 51, 4. Arrien, Hist. Indic. 31, 3. Diod. S. 11, 3 (*τὰ πληρώματα τ. ἀνδρ.* opp. *τὰ σκάφη*), etc. — Comme c'est aussi des

203 : δαιτὸς πλήρωμα, ce dont un festin est rempli, ce qui remplit un festin. 1 Cor. 10, 26. Ps. 23, 1. Jér. 8, 16, etc. — τὸ πλήρωμα τῆς γῆς, ce par quoi la terre est remplie, la totalité ou la masse des choses qu'elle enserre. De même τὸ πλήρωμα τῆς οἰκουμένης, Ps. 49, 12. 88, 12. τὸ πλήρωμα τῆς θαλάσσης, Ps. 95, 11. 97, 7. Chron. 1, 16, 32.— Marc 8, 20 : σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων, litt. « ce par quoi de morceaux les corbeilles sont remplies, » c.-à-d. les morceaux qui remplissent les corbeilles, des corbeilles pleines de morceaux. Matth. 9, 16. Marc 2, 21 : τὸ πλήρωμα αὐτοῦ [ἱματίου] , « ce par quoi l'habit est rempli, » c.-à-d. le morceau qui bouche le trou, la pièce mise à l'habit. Πλήρωμα ne signifie pas là *complementum*, ni *supplementum* (cont. *Fritzsche*, p. 473. *Meyer*, p. 78. *Cremer*, Wörterb.). — Eccl. 4, 6: πλήρωμα δρακός, « ce par quoi le creux de la main est rempli, » ce qui remplit le creux de la main (un creux de main, comme on dit une poignée de). — Cant. 5, 12 : πληρώματα ὑδάτων : il s'agit de la quantité des eaux. Elles sont censées renfermées dans un ou plusieurs bassins ; de là, « ce par quoi les eaux, c.-à-d. le bassin ou les bassins des eaux sont remplis, » *la masse* des eaux. — Rom. 11, 12 et 25 : τὸ πλήρωμα τ. ἐθνῶν : il s'agit du nombre des nations. Elles sont censées former un certain nombre ; de là, « ce par quoi les nations, c.-à-d. le nombre des nations est rempli, » c'est *la totalité*, ou d'une manière générale, attendu que ce nombre est grand, *la multitude* des nations. Il ne signifie là ni *complementum*, ni *supplementum* (cont. *Bæhr*, p. 162. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 397). Eur. Ion, 664 :

marchandises (Suidas : πληρώματα ὁ τῶν νηῶν φόρτος), πλήρωμα s'est employé pour « *cargaison*, *charge*, au propre et au figuré. Philon, Quod omnis probus, liber. p. 871 : ὁ δέ γε σοφὸς εὐδαίμων, ἕρμα καὶ πλήρωμα καλοκαγαθίας ἐπιφερόμενος, « mais le sage est heureux, il porte avec soi un lest et une cargaison d'honnêteté. » De præmiis et pœnis, p. 920 : γινομένη δὲ πλήρωμα ἀρετῶν ἡ ψυχὴ διὰ τριῶν τούτων, φύσεως, μαθήσεως καὶ ἀσκέσεως.

τῶν φίλων πλήρωμ' ἀθροίσας [1]. Aristoph. Guêp. 658 : τούτων πλήρωμα, τάλαντ' ἐγγὺς δισχίλια γίνεται ἡμῖν : les revenus forment ensemble une certaine somme; de là τούτων πλήρωμα, « ce par quoi ces revenus sont remplis, » ou ce qui les remplit, désigne leur somme, et l'on traduit « *le total, la somme* de ces revenus s'élève pour nous à deux mille talents. » Iamblic. de myster. Aegypt. 1, 8 : τὰ πληρώματα τῶν θεῶν signifie « ea quæ Deos implent » ou « quæ Diis insunt (voy. *Bæhr*, Comm. Col., p. 163. *Harless*, p. 122, contre *Fritzsche*). Hippocrat. De morbis mulierum, l. II, ed. Foës, I, p. 662 : ἔστι δ' ὅτε κενεὸν φαίνεται τὸ πλήρωμα τῆς γαστρός.

Quand le gén. est un substantif abstrait, il représente, pour ainsi dire, la forme qui doit être remplie. Rom. 13, 10 : πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη, « l'amour est ce par quoi la loi est remplie, » *l'accomplissement* de la loi [2]. Rom. 15, 29 : πλήρωμα εὐλογίας Χριστοῦ, « ce par quoi la bénédiction de Christ est remplie, » c.-à-d. tout ce qui la remplit, tout ce qu'elle renferme, *une pleine et entière* bénédiction de Christ.

[1] *Πλήρωμα* ne perd pas son sens primitif, pour prendre purement et simplement la signification de la notion dérivée « *abondance* (= πλοῦτος) ou *multitude* » (πλῆθος), cont. *Fritzsche*, p. 471. Il faut toujours considérer l'objet rempli, lequel peut être fort petit, par ex. Eccl. 4, 6: πλήρωμ' δρακός, ou fort grand, par ex. 1 Cor. 10, 26 : τὸ πλήρωμα τῆς γῆς. Dans ce dernier cas, on peut bien traduire par « *multitude* » (Rom. 11, 25) par « *masse* » (Cant. 5, 12), comme les LXX, qui traduisent מְלֹא par πλῆθος (Gen. 48, 19. És. 31, 4); mais πλήρωμα n'a pas en soi cette signification. Prenons par ex. Eur. Ion., 664 : τῶν φίλων πλήρωμ' ἀθροίσας, » il s'agit là du nombre des amis, de sorte que τῶν φίλων πλήρωμα signifie proprement, « ce par quoi le nombre de ses amis est rempli, » c.-à-d. *la totalité de, tous ses amis.* » Or ce total peut être grand ou petit, ce que πλήρωμα ne dit pas. Si l'on a des raisons pour le supposer grand, on pourra traduire « *la multitude* (= πλῆθος) de ses amis : » mais πλήρωμα ne perd pas pour cela son sens primitif.

[2] *Fritzsche*, p. 473, donne ici à πλήρωμα le sens actif (= τὸ πληροῦν νόμον) « legis *completio*, i. e. *observatio*, amor. » A tort; l'amour n'est pas l'*observatio legis*, puisque c'est un sentiment du cœur, le prin-

Gal. 4, 4 : τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, on considère un temps une époque comme une certaine mesure qui s'emplit, et qui, une fois remplie, amène l'époque fixée ; de là: τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου ou τῶν καιρῶν, Éph. 1, 10, la mesure remplie du temps ou des temps, c.-à-d. le temps *accompli* (voy. πλήρωμα, 1, 10).

En parlant des personnes, πλήρωμα signifie « ce par quoi une personne est remplie, accomplie, parfaite. » Jean 1, 16 : ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἐλάβομεν, nous avons reçu de sa plénitude, » c.-à-d. de ce par quoi il est rempli : allusion à πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, ℣ 14 [1]. Il se rapporte ordinairement aux qualités dont une personne est remplie et qui la rendent accomplie, parfaite, — du radical πληροῦν, *rendre parfait* (choses), Phil. 2, 2. Éph. 4, 10. 2 Thess. 1, 11 — et πληροῦσθαι, *être accompli, parfait* (choses), Jean 3, 29. 15, 11. 2 Cor. 10, 6 (personnes). Éph. 3, 19. 5, 18. Col. 1, 9. D'où πεπληρωμένος, *accompli, parfait* (choses). Jean 16, 24. 17, 13. 1 Jean 1, 4. 2 Jean 12. Apoc. 3, 2 (person.). Phil. 1, 11. Col. 2, 10. 4, 12 (T. R. πεπληρωμένοι = τέλειοι [2]). De là, τὸ πλήρωμα, *la perfection,* » Éph. 3, 19 : ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, « afin que vous

cipe qui fait observer la loi. Paul veut dire que l'amour est « ce par quoi la loi est remplie, accomplie, » c.-à-d. l'accomplissement idéal de la loi ; parce que l'accomplissement de la loi est chose faite, idéalement faite (*πεπλήρωκε,* Rom. 13, 9), chez celui qui a l'amour du prochain, puisqu'il possède en lui le principe qui fait accomplir tous les devoirs envers le prochain.

[1] « *La plénitude* désigne « l'abondance de grâce et de vérité » qui remplissait son âme, au fond *sa perfection*, la perfection qui le distingue. On se sert du mot de « *plénitude,* » parce qu'il joue avec l'expression antécédente, « *pleine* de grâce et de vérité, » par imitation du grec *πλήρωμα* et *πλήρης,* et que, dans ce cas-ci, l'un fait très bien comprendre l'autre. En réalité, « *la plénitude de quelqu'un* » n'est pas une expression française ; mais cette traduction est si généralement acceptée qu'on n'y saurait rien changer. *De Sacy* traduit de même.

[2] *Τέλειος, τετελειωμένος,* Jean 17, 73, « *parfait,* » se dit de tout ce qui est arrivé à la fin de son développement, à son développement com-

soyez parfaits en aspirant à, ou en possédant, toute la perfection de Dieu » (comp. Matth. 5, 48, ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τ. οὐρανοῖς τέλειός ἐστι). Col. 1, 19 : πᾶν τὸ πλήρωμα, « toute la perfection, » la perfection idéale. Col. 2, 9 : πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, « toute la perfection de la Divinité. » Éph. 4, 13 : τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ, « la perfection de Christ[1]. »

Il résulte de cette recherche que τὸ πλήρωμά τινος ne signifie pas « *ce qui est rempli de* ou *par quelqu'un* ou *quelque chose* = id quod impletur (cont. *Bæhr*, Comm. Col. p. 158. *Cremer*, Bibl. Wörterb. et un grand nombre de commentateurs). Il ne signifie pas non plus *complementum*, ni *supplementum*, et l'on cite à tort Matth. 9, 16. Marc 2, 21. Rom. 11, 12. 15. 13, 10. Gal. 4, 4.

Revenons maintenant à notre passage.

Après avoir dit : « *elle* [l'Église] *qui est son corps*, » Paul ajoute un renchérissement en apposition : c'est un second attribut (cf. 2, 15, ἔχθραν) qu'il met en vedette pour relever l'Église : τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου ; la construction suit *uno tenore* d'une manière fort naturelle. Cependant quelques commentateurs rapportent ces mots, non à l'Église, mais à Christ. *Érasme*, *Wettstein*, *Meier*, *Meyrick* les relient à αὐτὸν ἔδωκε, en faisant de ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ une parenthèse rapidement interjetée = « il l'a donné [Christ] comme chef suprême à l'Église, qui est son corps — *lui*, *le* πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. » Rien n'autorise ce brisement, ni n'indique ici une parenthèse ; au contraire, la forme ἥτις (= *elle qui*), au lieu de ἥ, montre que

plet. *Πεπληρωμένος*, « *parfait*, » se dit de ce qui ne présente ni déficit, ni manque, ni lacune, qui est complet et achevé dans toutes ses parties, « *accompli*. »

[1] Nous sommes surpris que cette acception de *πλήρωμα*, qui est si conforme au sens du radical *πληροῦν*, et justifiée par les exemples cités, n'ait pas été relevée par les commentateurs. *Fritzsche*, dans tous ces passages, fait *πλήρωμα* synonyme de *πλοῦτος*, sens qu'il n'a pas.

Paul se préoccupe de l'Église. S'il avait voulu rapporter τὸ πλήρωμα à Christ, il n'avait qu'à mettre le gén. qui l'aurait relié à αὐτοῦ (= ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τοῦ πληρώματος τοῦ...). La même observation se rapporte à *Bengel*, qui fait de τὸ πλήρωμα τοῦ... un accusatif absolu, comme τὸ μυστήριον, 1 Tim. 2, 6, et y voit une exclamation sententieuse (un épiphonème) qui clôt le paragraphe en exprimant sommairement ce qui est dit sur Christ depuis le ℣ 20. Ces constructions n'ont d'autre motif au fond que d'échapper à la difficulté que présentent ces mots, quand on les rapporte à l'Église [1]. Nous n'éprouvons pas cette difficulté. Ils signifient « *la perfection de celui qui rend tout parfait en tous.* » Τὸ πλήρωμα, « *la perfection,* » est entendue objectivement, pour dire « *l'œuvre parfaite,* » ce qui correspond, comme cela doit être, à τοῦ πληρουμένου, « *celui qui rend tout parfait,* » et ce renchérissement cadre très bien avec ce qu'il vient de dire, « *qu'elle est son corps.* » Seulement, le moyen (τοῦ πληρουμένου) à la place de l'actif (τοῦ πληροῦντος), a lieu de surprendre, ce qui, pour le dire en passant, n'affecte pas singulièrement notre interprétation, puisque toutes les interprétations (sauf celles qui considèrent τοῦ πληρουμένου comme un passif) sont dans le même cas. Au reste, la nuance indiquée par le moyen doit être bien légère, puisque nous trouvons 4, 10, la même déclaration avec l'actif : ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Elle est même si légère qu'elle a paru nulle à bon nombre d'exégètes (*Théod.*, *Ecum.*, *Calv.*, *Bèze*, etc. *Grot.*, *Wettst.*, *Estius*, *Wolf*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Harless*, p. 132. *Olsh.*, *Schenkel*, etc.) qui s'autorisent de Xén. Hell. 5, 4, 56. 6, 2, 14, où ἐπληροῦτο = ἐπλήρου. Toutefois, un certain nombre

[1] Ensuite de cette construction, dans laquelle τὸ πλήρωμα désigne Christ (cf. Col. 2, 9), τοῦ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου désigne Dieu (*Erasme*, *Wettst.*, *Bengel*, *Meier*) par la périphrase « *Celui qui remplit l'univers en toutes choses* (Jér. 23, 24. Ps. 119, 7. Cf. Sap. 1, 7), et l'on ne voit pas ce qui, dans le contexte, justifie cette paraphrase.

de commentateurs (*Beng.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Winer*, Gr. p. 242) poussés par un scrupule grammatical, pensent que la nuance doit exister, même dans les passages de Xénophon. *Bengel* dit sommairement : « Major vis mediæ vocis [quam activæ] in denotanda relatione ejus qui implet et eorum qui implentur. » *Meyer*, qui traduit : « ce qui est rempli de celui qui remplit l'univers, » y voit la nuance du « *pour soi* » (sibi implet, *Matthies*), en ce sens que Christ est tout à la fois le Seigneur et le *but* de l'univers (ỳ 22. Col. 1, 16. Hb. 2, 10, Cf. Barnab. ep. C. 12); tandis que *DeW.*, *B.-Crus.*, *Bleek* le voient en ce sens que ce que Christ remplit est *sa* propriété (*Monod*) *les siens*. Mais cela est trop accentué et ne pourrait s'appliquer aux passages de Xénophon. Le moyen indique simplement, comme dans Xénophon, que Christ prend à ce πληροῦν un intérêt personnel (cf. Dem., p. 1208, cont. Polycl. 7 : ὑποθεὶς δὲ τὴν οὐσίαν τὴν ἐμαυτοῦ, καὶ δανεισάμενος ἀργυρίον, πρῶτος ἐπληρωσάμην τὴν ναῦν.., ἔτι δὲ σκεύεσιν ἰδίοις τὴν ναῦν ἅπασαν κατεσκεύασα). Cette légère nuance convient à notre passage ; elle se trouverait provoquée par ce que Paul vient de dire que Christ est la tête de l'Église, elle qui est *son* corps. La même chose n'a pas lieu Éph. 4, 10.

τὰ πάντα et πάντα diffèrent par une nuance : πάντα, « *toutes choses*, » tout en général, et τὰ πάντα, « *toutes choses*, » tout absolument (comme πάντες et οἱ πάντες, 4, 12. Rom. 5, 12. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 457), sauf bien entendu les cas où l'article provient de ce que πάντα se rapporte à un πάντα précédent (1 Cor. 15, 27. 28. Phil. 3, 8. Hb. 2, 8) ou à des choses sus-mentionnées (1 Cor. 11, 12. 12, 6. 19. 2 Cor. 4, 15. 5, 17. 18. Éph. 5, 13. Col. 3, 8). Cette nuance, qui peut être assez accentuée, comme lorsque τὰ πάντα désigne toutes les choses existantes (universitas rerum), l'univers (1 Rom. 11, 36. 1 Cor. 8, 6. Éph. 3, 9. Col. 1, 16, 17. Hb. 1, 3. 2, 10. Ap. 4, 11), est aussi parfois

assez peu sensible, ensuite du point de vue subjectif de l'écrivain, qui a préféré dire πάντα, *tout en général*, alors même que ce « tout en général » se rapproche sensiblement de « tout absolument » (Jean 1, 3[1]. Hb. 3, 4 ; *Lachm.*, *Tisch.* Éph. 1, 22. 1 Pier. 4, 7. Ap. 21, 5), — ou dire « *tout absolument,* » là où il aurait pu dire tout aussi bien « tout en général (Marc 4, 11. Act. 17, 25. Rom. 8, 32. 1 Tim. 6, 23. Comp. πάντα ὑποτάσσειν, 1 Cor. 15, 27. Hb. 2, 8. Éph. 1, 22 et τὰ πάντα ὑποτάσσειν, Phil. 3, 21. De même, 1 Cor. 15, 28 : ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Col. 3, 11 : ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν ὁ Χριστός, et 1 Cor. 9, 22 : τοῖς πᾶσι γέγονα πάντα). Il n'y a qu'une différence d'accentuation. De là, si on lit, comme le T. R. τοῦ πάντα πληρουμένου, cela signifie « qui rend tout, *généralement tout*, parfait, » et si on lit τὰ πάντα, « qui rend tout, *absolument tout*, parfait (de même Éph. 4, 10 : ἵνα πληρώσῃ τά πάντα, « afin de rendre tout, tout absolument, parfait »). L'accent, mis sur πάντα, cadre très bien avec la tendance de l'épître, qui nous montre dans la communion avec Christ, la source de toute perfection pour tout chrétien. Le part. présent τοῦ πληρουμένου indique un fait actuel et constant : « Christ est *celui qui remplit...* » et non « qui *va* remplir ou qui *est en train* de remplir..., » (cont. *Braune*, p. 47. *Holtzmann*, p. 225). — Ἐν πᾶσι, « *en tous*. » Cf. 1 Cor. 15, 28. Col. 3, 11. 1 Cor. 9, 22. De là, « *elle* [l'Église] *qui est son corps — la perfection*, c.-à-d. l'œuvre parfaite *de celui qui rend tout parfait en tous* » (comp. Éph. 4, 10[2]).

[1] Jean 1, 3 : πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Jean aurait pu dire τὰ πάντα, « tout absolument. » Il n'en était point empêché par ce qu'il ajoute immédiatement après : καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν ; au contraire, puisque ce n'est que la négative ajoutée, *more græco*, à la positive.

[2] Cette interprétation n'est point inouïe. *Wolf*, p. 37, rapporte qu'un anonyme anglais traduisait πλήρωμα par « l'œuvre parfaite » (a work compleatly finished in all its parts). *Rückert* rappelle que dans son

Qui Paul désigne-t-il par τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου — Dieu ou Christ? — Qu'on puisse rapporter cette expression à Dieu, comme à l'Être parfait de qui toute perfection découle, c'est certain; néanmoins, le contexte montre qu'il s'agit ici de Christ. En effet, *a*) il s'agit du rapport, non de Dieu avec l'Église, mais de Christ avec l'Église : καὶ αὐτὸν [Χριστὸν] ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ℣ 22. *b*) Après avoir dit que Christ est « la tête de l'Église » et celle-ci « son corps, » Paul, en ajoutant : « l'œuvre parfaite de celui qui rend tout parfait en tous, » met évidemment en relief ce qu'est l'Église par ce rapport avec Christ. C'est dans cette union spirituelle et mystique de la tête et des membres du corps que se produit dans tous la perfection, ce qui fait de l'Église une admirable Institution de perfection, l'œuvre parfaite de Christ. *c*) Nous voyons que cette idée est reprise plus loin, au ch. 4, où l'Église est présentée comme la grande Institution divine rendue parfaite par Christ, qui en est le chef, et ayant pour but le perfectionnement des saints par leur union intime avec lui. Cette pensée sur l'Église, jetée ici en passant,

ouvrage *Chr. Phil. Th.* 2, p. 290, il avait traduit par « l'œuvre parfaite de celui qui rend tout parfait en tous, » et dans son commentaire, après avoir repoussé les autres interprétations, il y revient, mais d'une manière hésitante, comme à un pis aller, en exposant son opinion, sans la démontrer. Il a le tort de ne pas se livrer à une recherche approfondie du sens et de l'emploi de *πλήρωμα* et de *πληροῦν* dans le N. T. et dans les écrits de Paul. Au reste, cette interprétation n'a pas trouvé faveur parmi les exégètes, qui pour la plupart la passent sous silence ou ne l'envisagent guère que comme une excentricité exégétique (*Harless*, p. 134. *De W.*, p. 108. *Meyer*, p. 80. *Fritzsche*, Comm. Rom. II, p. 473. *Braune*, p. 48), par la raison bien simple qu'eux-mêmes n'ont pas fait de *πλήρωμα* et de *πληροῦν* une étude suffisante. On peut facilement s'en convaincre quand on voit *Harless* déclarer que cette traduction vient se heurter 1° contre l'emploi de *πλήρωμα* dans le N. T. 2° contre la liaison du gén. 3° contre la signification de *πλήρωμα*, soit en elle-même, soit dans le contexte. 4° contre l'usage grammatical du présent *πληρουμένου*. 5° contre la traduction juste de *τὰ πάντα*, — toutes objections dont notre exposition suffit à démontrer le peu de solidité.

est mise en vedette, en attendant le développement ultérieur.

Il est intéressant de passer aux interprétations diverses qu'on a données de ce passage. On peut constater l'impuissance des commentateurs qui ont épuisé toutes les combinaisons possibles sans pouvoir arriver à aucune solution acceptable.

Comment entendent-ils τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου ?

Si l'on admet pour πλήρωμα le sens actif (= τὸ πληροῦν ou πλήρωσίς τινος), τὸ πλήρωμα τοῦ... πληρουμένου doit signifier « *le remplir*, c.-à-d. *l'action de remplir celui qui remplit...* Ce sens est inapplicable à notre passage, et tous les commentateurs sont de cet avis. — Si, au contraire, on admet le sens passif (= τὸ πληροῦσθαι ou πεπληρῶσθαι) τὸ πλήρωμα τοῦ... πληρουμένου doit signifier « *ce dont* ou *par quoi est rempli celui qui remplit...* autrement dit, *ce qui remplit celui qui remplit... Elsner* (observatt. sacræ, p. 204) l'entend ainsi = « *elle* [l'Église] *qui est son corps, ce qui remplit celui qui remplit tout...* » Au point de vue du langage, il n'y a rien à objecter (*Meyer*, *Bleek*); mais cette traduction est inadmissible, par la raison que l'Église ne saurait être « ce par quoi Christ est rempli ou ce qui remplit Christ, » c'est au contraire « ce que Christ remplit : » ce n'est pas l'Église qui habite en Christ, c'est Christ qui habite en l'Église (Éph. 2, 22. 1 Cor. 3, 16. 2 Cor. 6, 16). Cette remarque de *Harless*, p. 127. *Meyer*, p. 75. *Bleek*, p. 215, etc. nous explique pourquoi la plupart des commentateurs sont embarrassés et contraints d'abandonner le vrai sens de πλήρωμα pour lui donner le sens de « *ce qui est rempli de* » = id quod impletur, ou celui de *complementum*, *supplementum*, sens que le langage n'autorise point (voy. plus haut).

Cependant quelques-uns cherchent à résoudre autrement la difficulté. Dans ce but, ils donnent à πλήρωμα une signifi-

cation particulière (πλήρωμα = πλοῦτος ou πλῆθος, voy. plus haut). *a*) ***Harless***, p. 134, pense que τὸ πλήρωμα τοῦ... πληρουμένου, autrement dit τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ, prop. « ce qui remplit Christ, » désigne la richesse (πλοῦτος) qui réside en Christ et en Dieu, et la gloire (δόξα) qui l'accompagne (= πλοῦτος τῆς δόξης, Éph. 3, 8. Phil. 4, 19), la plénitude de la gloire divine. De là, « elle [l'Église] qui est son corps, *la gloire* de celui qui remplit l'univers, » parce que Christ fait éclater en elle sa gloire, comme il la fait éclater dans l'univers qu'il a créé (Col. 1, 16. Éph. 3, 9. 1 Cor. 8, 6. Cf. Ésaïe 6, 3 : πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ). — De même ***Bengel***, plenitudo, gloria amoris divini. ***Wettstein*** : plenitudo, gloria Dei patris. Tous deux entendent τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου du Père. — Cela est purement arbitraire : πλήρωμα n'a jamais signifié la gloire divine. — *b*) D'autres ont essayé de traduire πλήρωμα par πλῆθος, en l'entendant de la multitude des chrétiens qui composent l'Église (***Hesychius***, ***Wahl*** : copia cultorum Dei s. Christi. ***Schœllgenius*** : multitudo, cui Christus præest. ***Storr***, ***Morus***, ***Kop.***, ***Rosenm.***, ***Fritzsche***, Comm. Rom. II, p. 472), de sorte que la pensée se réduit finalement à une sorte de jeu de mots (paronomasie) entre πλήρωμα et πληρουμένου = elle [l'Église] qui est son corps, plenum ejus [Christi] agmen, qui rerum universitatem omnibus rebus [sibi] implet (***Fritzsche***), ou cœtus numerosus illius, qui omnes omnibus bonis replet (***Rosenm.***). — Mais πλήρωμα n'a pas lui même le sens de « ***multitude*** » (voy. plus haut).

Les anciens Pères, ***Chrys.***, ***Ambrosiast.***, ***Jér.***, ***Ecum.***, ***Théoph.***, ***Anselme***, — puis ***Calvin***, ***Bulling.***, ***Bèze***, ***Estius***, ***Corn-L.***, ***Hofm.*** et ***Schwegler***, Nachapost. Zeitalt. II, p. 384. ***Weiss***, p. 467, donnent à πλήρωμα le sens de ***complementum, supplementum***. De là, « elle [l'Église] qui est son corps, le complément de celui qui... » en tant qu'elle est le corps, lui la tête : Christ est alors dans son entier. Seule-

ment, ils ne s'accordent pas sur le sens de la périphrase désignant Christ, *τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου*. Les uns (*Vulg.:* qui omnia in omnibus adimpletur. *Chrys.*, *Ambr.*, *Jér.*, *Theoph.*, *Anselme*, *Estius*, *Corn-L.*) donnent à πληρουμένου le sens passif = « elle qui est son corps, *le complément* de celui *qui est complété* de toutes manières (*τὰ πάντα*) par tous (*ἐν πᾶσι*), et ils expliquent diversement comment Christ est complété de toutes manières par tous. *Jérôme*: « Sicut « adimpletur imperator, si quotidie ejus augeatur exercitus « et fiant novæ provinciæ et populorum multitudo succres- « cat, ita et dominus noster J. Christus, in eo quod sibi « credunt omnia et per dies singulos ad fidem ejus veniunt, « ipse adimpletur in omnibus : sic tamen ut omnia adim- « pleatur ab omnibus, i. e. ut qui in eum credunt, cunctis « virtutibus pleni sint. » *Theoph.:* « De même que le corps « est le complément (*πλήρωμα*) de la tête, qu'il complète « par l'adjonction des différents membres ; de même, « l'Église est *le complément* de Christ, qui *est complété* de « toutes manières en tous. Le Christ, en effet, est complété « et reçoit, pour ainsi dire. tous ses membres par tous les « fidèles : sa main est complétée dans l'homme bienfaisant « et dans tout homme qui vient en aide aux faibles; son « pied est complété dans celui qui voyage pour la parole, « qui visite les frères... ainsi tous ses membres se complè- « tent *dans* ou *par* tous les fidèles (voy. *Suiceri* thes. II, p. 756). — Les autres (*Œcum.*, *Calv.*, *Bèze*, *Schwegler*) donnent à τοῦ πληρουμένου le sens actif (= πληροῦντος). *Calvin*: « Elle qui est son corps, *le complément*, en ce sens que « Christ veut être estimé entier, ayant toutes ses parties, « quand il nous a à soi. Toutefois, pour qu'on ne l'entende « pas comme si quelque chose défaillait à Christ, quand il « serait séparé de nous, Paul ajoute : « *de celui qui accom-* « *plit* tout (spécialement dans le gouvernement de l'Église) « en toutes choses ou en tous. » — *Bèze*: « Complemen-

« tum, πλήρωμα, sive supplementum. Is enim est Christi in « ecclesiam amor, ut, quum *omnia omnibus ad plenum* « *præstet*, tamen sese veluti mancum et membris mutilum « caput existimet, in ecclesiam habeat sibi, instar corporis « adjunctam... Omnino autem hoc [τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πλη- « ρουμένου] addit apostolus, ut sciamus Christum per se non « indigere hoc supplemento. » — *Hofmann*, p. 55, donne à πληροῦσθαι un sens moyen, *remplir de soi-même et par ses propres moyens*. De là, « elle qui est son corps, *le complément* (en tant que le corps complète la tête) *de celui qui remplit de soi* toutes choses (τὰ πάντα) dans l'univers (ἐν πᾶσι), » — et tout cela pour dire que Christ, ensuite de son œuvre rédemptrice, remplit de soi les hommes de manière à former une Église qui est son complément; autrement, il serait une tête sans corps, pas même une tête(!). — Toutes ces explications montrent dans quel désarroi les commentateurs se trouvent; elles ne méritent pas même qu'on s'y arrête, il suffit de dire que πλήρωμα ne signifie pas complementum (voy. *Harless*, p. 130. *Meyer*, p. 78).

La plupart des commentateurs (*Théod.*, *Grotius*, *Wolf*, *Flatt*) et surtout les modernes (*Matthies*, *Olshaus.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Immer*) traduisent πλήρωμα par « *ce qui est rempli de* Christ, — Christ étant désigné par la périphrase τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. Que signifie cette périphrase? — Ils donnent à πληρουμένου le sens actif (ou moyen) et voient en général dans τὰ πάντα (universitatem rerum) l'univers. De là, elle [l'Église] qui est son corps — *ce qui est rempli de celui qui remplit l'univers*... (*Flatt*, *Olsh.*, *DeW.*, *B.-Crus*, *Bleek*, *Immer*), et ces commentateurs expliquent qu'en effet « Christ remplit l'univers, » y est immanent. Comme l'A. Testament dit de Dieu : μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ, Jér. 23, 24. Ps. 139, 7. Cf. Sap. 1, 7, de même en est-il de Christ, qui a créé le monde, le conserve et le gouverne (Col. 1, 16.

1 Cor. 8, 6. Hb. 1, 8). C'est, quand on part de cette signification de πλήρωμα, la traduction *la plus* correcte[1]; toutefois ἐν πᾶσι fait difficulté. En effet, quand Paul a dit : « ce qui est rempli de celui qui remplit *toutes choses* » (τὰ πάντα = tout absolument), c'est bien suffisant et l'on ne voit pas pourquoi il ajoute ἐν πᾶσι « *en toutes choses*[2] ou *en tout lieu, partout* (*Flatt, B.-Crus.*) ou *dans tous les domaines et dans tous les rapports* (*Olsh.*, *DeW.*, *Bleek*), ou *de toutes manières* (*Harless, Rilliet*). » *Koppe* ne peut s'empêcher de dire « fere redundat ἐν πᾶσι; » il pense qu'il a été ajouté pléonastiquement pour appuyer τὰ πάντα, de sorte que τὰ πάντα ἐν πᾶσι revient à τὰ πάντα ὅλως, *tout absolument* (= omnia omnino s. omnia sine discrimine[3]). — Mais quand on a dit τὰ πάντα πληρουμένου, où τὰ πάντα, jeté en avant, se trouve déjà accentué, ἐν πᾶσι rapporté aux lieux ou aux choses de l'univers, n'est plus qu'une tautologie insupportable. De plus, ajoutons deux remarques : 1° On comprend d'autant moins

[1] Les docteurs luthériens ont pensé se prévaloir de ce passage, ainsi que de 4, 10, en faveur du dogme de l'*ubiquité du corps* de Christ.

[2] Immer (Theol. N. T., p. 374) traduit aussi : « Ce qui est rempli de celui qui remplit l'univers en tout, » et y voit « l'expression, soit de « l'élévation de Christ exalté au-dessus de toutes les puissances terres- « tres et infernales, soit de sa complète immanence. » Et il ajoute : « De « pareilles idées dépassent de beaucoup la Christologie des quatre pre- « mières épîtres. Nous devons y reconnaître *les commencements* de la « gnose qui a sa base dans l'alexandrinisme et son épanouissement dans « les systèmes gnostiques du IIme siècle. Christ n'est plus seulement le « médiateur entre Dieu et les hommes, mais entre Dieu et l'univers — « un principe cosmique. »

[3] *Koppe* (de même *DeW.*) cherche à justifier cette interprétation par *Philo*, Vita Mosis, III, p. 688 : *ὁ πάντα διὰ πάντων πεπληρωκὼς τῆς εὐεργέτιδος ἑαυτοῦ δυνάμεως.* Mais dans ce passage il n'y a pas *τὰ πάντα,* et *διὰ πάντων* a, dans le contexte, une valeur positive. En désignant Dieu comme « celui qui a tout rempli de sa bienfaisante puissance, » Philon ajoute *διὰ πάντων* pour la représenter pénétrant partout, là même où on ne s'y attendrait pas, parce que, d'après le contexte, il veut indiquer pourquoi elle s'est étendue aux filles de Salpaad. *Διὰ πάντων* n'est point redondant comme *ἐν πᾶσιν.*

cette interprétation qu'en dépit des explications qu'on donne, elle ne renferme en réalité rien de spécial, ni de particulier à l'Église. Quand on dit que l'Église est « *ce qui est rempli de Christ,* il semble, au premier coup d'œil, qu'on la relève par une prérogative spéciale et magnifique. Mais quand immédiatement après, et pour l'expliquer, on désigne Christ par « *celui qui remplit l'univers,* » il se trouve, de ce fait, que Christ ne remplit l'Église qu'en tant qu'il est celui qui remplit l'univers, » c.-à-d. comme il remplit tout et toutes choses. Alors, qu'est devenue la prérogative de l'Église? L'Église est, quoi qu'on en dise, ramenée tout simplement à la condition commune. 2° Cette périphrase « *celui qui remplit l'univers,* » désigne très bien Dieu au point de vue de son immanence (Jér. 24, 24. Ps. 139, 7. Cf. Sap. 1, 7); mais cela peut-il également se dire de Christ? et les quelques passages, assez mal interprétés selon nous (voy. Col. 1, 16), peuvent-ils établir la thèse dont on a besoin pour autoriser une semblable interprétation? Nous ne le pensons pas[1].

Ces difficultés ont poussé les commentateurs à chercher d'autres explications. *Meyer* veut qu'on traduise : « celui qui remplit l'univers *de* toutes choses. » Bien que l'expression « remplir l'univers de toutes choses » nous semble singulièrement abstraite et obscure, nous nous bornerons à remarquer que lorsqu'on dit : « elle [l'Église] qui est son corps, qui *est remplie* de celui qui *remplit* l'univers, » cela cadre, parce que πλήρωμα et πληρουμένου sont entendus dans le même sens ; mais quand on dit : « ce qui *est rempli* de celui qui *remplit* l'univers *de toutes choses,* » cela ne cadre plus : le premier ne s'explique plus par le second, ce qui pourtant

[1] Plusieurs commentateurs rapportent à Dieu le *τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου; Théod.: ἐκκλησίαν προσηγόρευσε τοῦ μὲν Χριστοῦ σῶμα, τοῦ δὲ πατρὸς πλήρωμα, ἐπλήρωσε γὰρ αὐτὴν παντοδαπῶν χαρισμάτων καὶ οἰκεῖ ἐν αὐτῇ. Ecum., Beng., Wettst., Kop., Meier.* C'est contraire au contexte.

est le but de la périphrase, D'ailleurs πληροῦν ἐν ne signifie pas « *remplir de*[1]. »

En conséquence, plusieurs commentateurs estiment que ἐν πᾶσι doit être au masculin (1 Cor. 15, 28. Col. 3, 11. 1 Cor. 9, 22). *Braune :* « elle qui est son corps, ce qui est rempli de celui qui remplit *l'univers en tous*, c.-à-d. dans les esprits célestes et dans les âmes des hommes, ou (*Schenkel*) dans tous les membres de l'Église. Mais la pensée chemine mal : est-ce qu'on remplit l'univers en quelqu'un? — Il est évident que, dès qu'on entend ἐν πᾶσι des personnes, cela entraîne nécessairement une modification profonde de la pensée, soit dans le sens de τὰ πάντα, qui ne peut plus désigner l'universalité des choses, l'univers, soit même dans le sens de ἐν πᾶσι, qui ne peut plus désigner « tous les hommes, » mais seulement « *tous les croyants.* » Cette nécessité s'est fait sentir à *Grotius*, *Wolf*, *Matthies*, *Monod*, qui divergent encore entre eux à propos de τὰ πάντα. *Matthies* : « ce qui est rempli de celui qui remplit *tout*, » c.-à-d. d'une manière abstraite, tout ce qui, d'après le projet de

[1] Paul dit « remplir de » *πληροῦν τί τινος* (Rom. 15, 13. 14. 2 Tim. 1, 4) ou *τινι* (Rom. 1, 29. 2 Cor. 7, 4). Quand *πληροῦν* est dans le sens de « rendre accompli, parfait, » et *πληροῦσθαι,* « être accompli, parfait, » Paul le fait suivre de l'acc. en sous-entendant *κατὰ* (Phil. 1, 11 : *πεπληρωμένοι καρπῶν δικαιοσύνης,* étant parfaits quant aux fruits de la justice, possédant parfaitement, pleinement le fruit de la justice. Col. 1, 9 : *ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*) ou *ἐν* dat. (Gal. 5, 14 : *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται,* car toute la loi est accomplie dans un seul commandement, c.-à-d. se résume dans un seul commandement, qui est l'accomplissement de toute la loi. Éph. 5, 18 : *ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι,* mais soyez parfaits en l'esprit. Col. 4, 12. T. R.: *πεπληρωμένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ*). Le passage de Plutarque (de placit. philosoph. 1, 7, 9), qu'on cite quelquefois à l'encontre, n'a pas d'autre sens : *ἤτοι ἐνέλειπεν εἰς εὐδαιμονίαν, ἢ ἐπεπλήρωτο ἐν μακαριότητι,* qu'on doit traduire, à cause de l'opposition de *ἐνέλειπε* et *ἐπεπλήρωτο,* par « ou il lui manquait quelque chose pour être heureux, ou il était accompli, parfait au bonheur, » il possédait un bonheur parfait.

Dieu, doit être rempli (*Wolf*: toute l'Église) *dans tous les croyants;* ce qui revient en réalité à dire, d'une manière assez gauche et entortillée, que l'Église « est remplie de celui qui remplit l'Église dans tous les croyants. » (!) *Grotius*, *Monod* disent : « ce qui est rempli de celui qui remplit *tout*, c.-à-d. qui satisfait à tous les besoins spirituels dans tous les croyants. » Mais dans ce cas πλήρωμα et πληρουμένου ne sont plus pris dans le même sens, et cela ne cadre pas. Quant à dire de quoi Christ la remplit, chacun apporte là-dessus ses propres élucubrations, ce qui n'est guère en rapport avec le texte, qui se borne à dire que « Christ la remplit lui-même. »

En définitive, cet examen nous montre qu'aucune de ces interprétations n'est acceptable, ce que leur diversité même laissait pressentir. Nous devons seulement rappeler en terminant qu'elles ont toutes à leur base un vice radical, qui à lui seul, les doit faire repousser, c'est que τὸ πλήρωμά τινος ne signifie pas *ce qui est rempli de quelqu'un ou quelque chose;* il signifie tout justement le contraire, « *ce par quoi quelqu'un ou quelque chose est rempli, ce qui remplit quelqu'un ou quelque chose* (voy. πλήρωμα plus haut).

Reprenons la suite des idées.

Après l'exposition préliminaire du plan des miséricordes de Dieu, qui doit lui servir de base dans tout ce qu'il va dire (1, 13-14), Paul se rapproche de ses lecteurs, comme il le fait d'ordinaire au début de ses lettres, et leur annonce qu'il a ouï parler de leur foi et de leur charité, et qu'il ne cesse de prier Dieu pour eux, afin qu'il leur donne, dans la juste connaissance qu'ils ont de lui, un esprit de sagesse et de révélation (15-18) pour qu'ils sachent bien 1° *quelles sont les richesses de la gloire de son héritage* (℣ 18), — et en même temps 2° qu'ils se pénètrent de la pensée que *la puissance de Dieu envers nous qui croyons est infinie* (℣ 19), à en juger par la manière dont elle s'est déployée en Christ en le ressuscitant des morts. Paul se laisse aller à décrire ce

que la puissance de Dieu a fait pour Christ, afin de mettre en même temps en relief sa souveraine grandeur et puissance : il l'a fait asseoir à sa droite, il l'a élevé au-dessus des anges et de toute dignité qui se puisse jamais nommer, il a *tout* mis sous ses pieds, — et *lui*, ce haut personnage, il en a fait le chef souverain de l'Église, « elle qui est son corps, l'œuvre parfaite de celui qui rend tout parfait en tous. » — Cela dit, il passe immédiatement à ce que la puissance de Dieu a fait pour les croyants.

§ 3. Ce que la puissance de Dieu a fait envers nous qui croyons.

a) Elle nous a rendus à la vie spirituelle et morale — et sauvés (2, 1-10).

II, 1. *καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς*... *Καὶ* a fait difficulté. *Calov*, *Cramer*, *Kop.*, *Rosenm.* le relient à *πληρουμένου*, ce qui est inadmissible (voy. *Matthies*, 2, 1) ; — *Beng.*, *Flatt*, *Meyer*, *Monod* à *ἐνήργηκε*, ỳ 20, qui est trop éloigné. Il serait plus naturel de l'envisager (*Olshausen*, *DeWette*, *Harless*, *Lachm.*) comme faisant suite aux *καὶ* précédents (*καὶ ἐκάθισε* — *καὶ ὑπέταξε* — *καὶ ἔδωκε* — *καὶ ὑμᾶς*... [*συνεζωοποίησε*]). Cependant il est facile de voir que cette série de *καὶ* se rattache immédiatement à *ἣν ἐνήργηκεν ἐν Χριστῷ*, ỳ 20, dont ils sont l'explication, tandis que *καὶ ὑμᾶς ὄντας*, etc., ne s'y rattache pas, partant ne fait pas suite à ces *καί*. La forme même a changé (*καὶ ὑμᾶς*... au lieu de *καὶ* et le verbe). Paul aborde ici un sujet nouveau, de sorte qu'on doit ponctuer, non avec une virgule (*Lachm.*, *Harless*, etc.), mais avec un point[1].

[1] *Hœnig*, p. 79, ne sachant comment expliquer ce *καί*, imagine que l'auteur l'a laissé par inattention, en copiant Col. 1, 21 ou 2, 13 (!).

Paul a dit qu'il faut que « nous sachions bien *quelle est l'infinie puissance de Dieu envers nous qui croyons*, à en juger par la manière dont elle s'est déployée *en Christ*, qu'il a ressuscité, fait asseoir à sa droite, etc.» Maintenant il passe à *nous chrétiens*, pour témoigner ce qu'elle a fait, par καὶ ὑμᾶς, qu'il accentue en le jetant en avant ; « *et vous*, il vous a ressuscités, fait asseoir, etc. » — ou bien, comme Paul, par les expressions dont il se sert (συνεζωοποίησε, ỷ 5, συνήγειρε, συνεκάθισε, ỷ 6, établit une sorte d'analogie (mutatis mutandis) entre ce que la puissance de Dieu a fait pour Christ et ce qu'elle a fait en Christ pour le chrétien, nous pensons (de même *Schenkel*, *Meyer*, *Meyrick*) que l'accentuation va jusqu'à « *vous aussi*, c.-à-d. vous comme Christ.» Seulement, cette liaison que nous établissons ici en rattachant καὶ ὑμᾶς à συνεζωοποίησε, etc., n'apparaît pas au premier coup d'œil parce que le style est fort embarrassé. D'abord la phrase est d'une longueur interminable, car tout se suit et se tient sans arrêt jusqu'au ỷ 9. Un pareil fait s'est déjà produit ỷ 3-14 et 15-23. Ce n'est pas d'un bon style : c'est le fait d'un écrivain riche d'idées, mais qui manque d'habitudes littéraires. Un traducteur français est obligé de rompre ces longues périodes et de faire des coupures, si possible. Ensuite, on ne sait à quel verbe rattacher l'accusatif ὑμᾶς. Il est impossible de le faire dépendre d'un verbe précédent; d'autre part, on n'en trouve aucun dans ce qui suit auquel on puisse le rattacher. Il y a ici une anacoluthe. Cet accusatif dépend d'un verbe et d'un sujet que Paul avait dans l'esprit lorsqu'il a commencé sa phrase ; mais s'étant laissé aller à un long développement, qui surgit soudain dans son esprit (ỷ 2-3), il oublie son point de départ et cet accusatif reste en l'air. Le fait est fréquent dans les écrits de Paul. Cette explication est pleinement confirmée par la manière même dont Paul, après avoir achevé son développement, revient (ỷ 4-5) à sa pensée, qu'il a laissée

inachevée, et reproduit les mots mêmes dont il s'est servi ỳ 1; en sorte qu'il est facile de voir le sujet et le verbe qu'il avait dans l'esprit au point de départ, ὁ θεὸς συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ, etc. (*Jér.*, *Érasme*, *Bèze*, *Estius*, *Holzh.*, *Rück.*, *Matthies*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Braune*).

ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν * : Ὑμᾶς ὄντας, non pas « *vous qui êtes* ou *qui étiez* » (= τοὺς ὄντας), mais « *vous, lorsque vous étiez,* » (Act. 7, 2). Ὄντας est le participe imparfait : Paul parle de l'état où étaient ses lecteurs lorsque Dieu les a visités — νεκρούς, non pas « *misérables*, *malheureux* (*Kop.*, *Flatt*, *Rosenm.*), mais « *morts.* » Cette expression au figuré désigne les hommes en qui le péché règne, chez qui la vie spirituelle et morale est éteinte; elle est opposée à ζῶντες, qui désigne les hommes en qui cette vie spirituelle et morale se rencontre, Rom. 6, 13. Col. 2, 13. Ap. 3, 1. Matth. 8, 22. Luc 15, 24. 32. *Meyer* demande par quoi ce sens spirituel est indiqué. Nous répondons que c'est par l'usage même du mot νεκρός, et par les exemples cités, qui nous montrent que, pris au figuré, ce mot n'a pas d'autre signification et en particulier ne s'applique jamais à la Mort, la condamnation dans l'éternité (cont. *Meyer*), ni à la mort physique, comme conséquence et punition du péché (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 5, 12 : θάνατος). — τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν (dat. causæ) « *par vos fautes et par vos péchés,* » qui avaient éteint, tué en vous la vie spirituelle et morale, comme il va le montrer ỳ 4-5. Dans Col. 2, 13, Paul met νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παρα-

* Ὑμῶν est omis par *Elz.*, *Griesb.*, *Reiche*, comm. crit., *Harless*, *De W.*, *Braune*, etc., d'après KL, les Minn. Chrys. Dam. Theoph. Ecum. — tandis qu'il est admis par *Lachm.*, *Tisch.*, *Meyer*, *Bleek*, etc., d'après ℵBDEFGP, 15 minn. it. (d. e. f. g.), vulg. syrr. coph. éth. goth., etc. La disparition de ὑμῶν dans quelques instruments s'explique bien plus facilement par le fait qu'il n'est pas nécessaire (Cf. v. 5), que son introduction par la comparaison avec Col. 2, 13.

πτώμασι, « *morts dans vos fautes,* » c.-à-d. au milieu des fautes que vous commettiez. La forme est un peu différente : la première exprime la cause ; la seconde, l'état; mais le fond est le même (voy. Col. 2, 12). Παράπτωμα, ἁμαρτία (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 5, 12). On a voulu introduire ici des distinctions qui n'ont aucune raison d'être et sont purement arbitraires (voy. *Meyer,* note p. 23). Paul a accumulé deux mots synonymes pour accentuer l'idée (ut notior sit res, pluribus notata vocabulis idem declarantibus. Cic. de Fin. 3). Ils désignent tous deux une seule et même chose, les péchés (peccata actualia) commis par les hommes (*Fritzsche,* Comm. Rom. I, p. 323, note). Παραπτώματα, *les chutes, les fautes* : ἁμαρτίαι, *les péchés*, est le terme général.

℣ 2. ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε : Περιπατεῖν, pp. « *marcher* (ambulare), se dit figurément de la conduite et de la vie qu'on mène, « *se conduire, vivre.* » Il est suivi du dat. avec ou sans ἐν, et l'on n'est pas d'accord sur la valeur relative de ces deux formes. Il est dans la nature même du verbe marcher (περιπατεῖν, πορεύεσθαι, στοιχεῖν, etc.), surtout quand il est au figuré, que ces deux formes s'échangent, car en disant *où* (ἐν) l'on marche, on dit par cela même *comment* (dat.) on marche, de sorte qu'on trouve également pour indiquer la manière περιπατεῖν ἐν (Col. 4, 5 : ἐν σοφίᾳ περιπατ. Comp. Prov. 28, 26 : ὃς πορεύεται σοφίᾳ = בְּחָכְמָה) et περιπατεῖν, dat. (Act. 21, 21. 2 Cor. 12, 18 : οὐ τοῖς αὐτοῖς ἴχνεσι περιεπατήσαμεν. Cf. Rom. 4, 12 : τοῖς στοιχοῦσι τοῖς ἴχνεσι). De même πορεύεσθαι ἐν (Rois 1, 16, 3. 1 Pier. 4, 3) et πορεύεσθαι, dat. (Tob. 4, 5. Jud. 11. Act. 14, 16. 9, 21). Ainsi, avec ἐν, on indique la manière par le *où*, et avec le dat. on l'indique par le *comment,* de sorte que le datif est un *dativus modi.* De là, « *dans lesquels vous marchiez autrefois,* » avant votre conversion. — Αἷς se rapporte grammaticalement au dernier, ἁμαρτίαις; bien que logiquement il se rapporte aussi à παραπτώμασι (*Matthiae,* Gr., p. 991).

κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου : Αἰὼν (= ævum) désigne pp. un temps d'une durée indéfinie, sans terme fixe, et se rend par *temps, siècle, époque, âge*. De là, ὁ αἰὼν οὗτος, pp. ce siècle-ci, c.-à-d. le temps où l'on vit, le monde où l'on vit actuellement, se rend par « *le siècle, le monde*, et même *la vie* (Luc 16, 8 : οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου, les enfants de ce siècle. Matth. 13, 22 et Marc 4, 19 : αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος, les soucis du temps où l'on vit, les soucis de la vie. 1 Cor. 1, 20 : ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; où est le dialecticien de ce siècle, de ce monde? 2, 6. 3, 18, etc.). Comme l'on parle souvent du temps où l'on est, du monde où l'on vit, au point de vue de la vie qu'on y mène et en l'envisageant comme un siècle de corruption, on s'est servi de l'expression αἰὼν en mauvaise part, et l'on a dit « le siècle, » pour dire « la vie, le train de vie » qu'on mène actuellement dans le monde (Tac. Germ. 19: nemo illic vitia ridet; nec corrumpere et corrumpi sæculum vocatur). Rom. 12, 2 : μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, » ne vous modelez pas sur ce siècle-ci, » c.-à-d. sur la vie, le train de vie qu'on y mène. Gal. 1, 4 : ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ, « afin de nous arracher au siècle présent mauvais, » c.-à-d. à la mauvaise vie qu'on mène actuellement. — Paul aurait pu dire brièvement dans notre passage κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον, « *suivant ce siècle-ci*, » c.-à-d. suivant la vie ou le train de vie qu'on mène actuellement; mais il a préféré dire, d'une manière plus déterminée, κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, « *suivant la vie*, ou *le train de vie de ce monde* (*Luth.*, *Calv.*: suivant le cours de ce monde. *Bèze*, *Grot.*, *Estius*, *Corn-L.*, *Kop.*, *Matthies*, *Meier*, *DeW.*, *Bleek*, *Braune*, *Meyrick*). Αἰὼν indique le temps, la vie et le train de vie actuel; κόσμος indique le lieu où ce temps, cette vie se passe. La même nuance est observée 1 Cor. 3, 18. 19. Rien n'empêchait Paul d'employer cette expression (cont. *Holzm.*, p. 301). On ne voit pas pour-

quoi on s'éloignerait de la phraséologie ordinaire de Paul quand rien n'y sollicite, pour introduire ici un langage gnostique et traduire « selon l'éon de ce monde » (cont. *Baur*, p. 433); d'autant plus que, comme le reconnaît *Holtzmann* (p. 381), αἰὼν est toujours employé dans l'épître comme désignant le temps (3, 9. 11. 21. 2, 7). Il n'est pas besoin (*Meyer*, *Monod*) pour justifier cette acception de αἰών, de remonter à l'opposition entre αἰὼν οὗτος, « *ce temps-ci*, » l'époque actuelle jusqu'à la venue du Messie, et αἰὼν ὁ μέλλων, « *le temps à venir*, » l'époque messianique, surtout avec le gén. τοῦ κόσμου τούτου.

κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος : Paul renchérit par une expression parallèle, qui fait ressortir la perversité du train de ce monde, en indiquant celui à qui ils obéissaient en réalité, par opposition à Dieu, à qui ils obéissent maintenant. « Sic res fit expressior : *Sæculum* sentiunt omnes ; hunc *principem* subesse, non intelligunt (*Bengel*). — Paul désigne par ces mots Satan, le Diable. Il aurait pu le nommer ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, comme il le fait 2 Cor. 4, 4, ou ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, comme Jean 12, 31. 14, 30. 16, 11 ; mais il préfère l'appeler ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, « *celui qui commande à* — non pas « *celui à qui appartient* » (*Érasme*, *Bèze*, *Piscator*), ni « *celui qui est* » (*Flatt*) la puissance de l'air ; mais « *le chef, le prince de la puissance de l'air*. »

Que faut-il entendre par ἐξουσία τοῦ ἀέρος ? — Ἐξουσία (R. ἔξεστι) signifie proprement, non « *la puissance*, » ce qu'on peut, ce qu'on a la force de faire (= δύναμις, potentia); mais « *la puissance, l'autorité, le pouvoir*, » résultant d'une charge, d'un titre, etc. (= potestas); puis très rarement et par métonymie (l'autorité, pour ce sur quoi l'autorité s'exerce) *empire, royaume, domaine* (Ps. 113, 2 : ἐξουσία αὐτοῦ, Israël fut son domaine. Luc 4, 6 : σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν, je te donnerai tout cet empire. Luc 23,

7). C'est dans ce sens que l'entendent *Chrys.*, *Théod.*, *Jér.*, *Théoph.*, *Ecum.*, ainsi que *Erasme*, *Luth.*, *Morus*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier*, *Wahl*, *Hofm.*, Schriftbew. I, p. 455. *Meyrick*. De là, *le prince du royaume*, *de l'empire de l'air*, ce qui ne signifie pas autre chose que l'air est le domaine sur lequel il règne (*Erasme*, *Luth.*, etc.), — et non, comme les Pères se l'imaginent, qu'il y a dans l'air des multitudes d'êtres composant un royaume dont il est le prince. Cela ne ressort pas de l'expression ainsi entendue. — Aussi, désertant cette interprétation, la plupart des commentateurs modernes pensent-ils que ἐξουσία, *l'autorité*, est un singulier abstrait et collectif désignant l'ensemble des autorités (= ἐξουσίαι, 6, 12 = potestates), c.-à-d. *des puissances de l'air* (*Grot.*, *Estius*, *Corn-L.*, *Wolf*, *Rück.*, *Holtzh.*, *Harless*, *Olsh.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*, *Braune*) dont Satan est le ἄρχων. Ἀήρ signifie « *l'air*, » non pas un air grossier par opposition à un air plus subtil et plus pur, l'éther, αἰθήρ, Hom. Il. 14, 288 (cont. *Matthies*, *Meyer*, *Bleek*), car cette opposition est inconnue à Paul et aux écrivains du N. Testament ; mais simplement « *l'air*, *l'atmosphère* qui recouvre la terre (Act. 22. 23. 1 Thess. 4, 17. Ap. 9, 2. 16, 17). Il ne saurait signifier ni « *les ténèbres*, » ni « *le monde*[1]. » « *Cette puissance* » ou plutôt « *ces puissances de l'air*, » puisque, d'après ces commenta-

[1] Plusieurs commentateurs (*Estius :* aeris caliginosi. *Michaelis*, *Storr*, *Kop.*, *Flatt* et *Matthies*), en faisant appel à ce qui est dit 6, 12 : *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου,* et à Col. 1, 13 : *ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους,* ont pensé que *ἀήρ* signifiait *obscurité, ténèbres.* L'air par lui-même, ou chargé de nuées, apparaissant sombre, les poètes ont quelquefois employé *ἀήρ* dans le sens d'*obscurité*, ce qui a fait dire à Plutarque (de primo frigid. IX, p. 105. ed. Hutt.) *δτι δ'ἀὴρ τὸ πρώτως σκοτεινόν ἐστι, οὐδὲ τοὺς ποιητὰς λέληθεν· ἀέρα γὰρ τὸ σκότος καλοῦσιν.* Ainsi Hom. Il. 3, 381. 5, 864. 17, 645 = *ὀμίχλη*. 21. 549 (voy. là contre *Hagenbach*, stud. krit. 1828. p. 479). Hésiod. Théog. 119 : *Τάρταρά τ' ἠερόεντα,* « le sombre Tartare. » (Voy. *Flatt*, Anhang. II, p. 596). Mais cet emploi poétique de *ἀήρ* est inconnu aux prosateurs et serait déplacé chez les écrivains du N. Testam. — D'autres (*Hilaire*, *Th. d'Aq.*,

teurs, ἐξουσία est collectif, ce sont les puissances (ἀρχαί, ἐξουσίαι) du mal. Elles sont ainsi nommées, non pour indiquer leur nature aérienne (*Anselme, Bucer* : potestates aeriæ. *Corn.-L.*, *Hahn*, Theol. d. N. T. I, p. 328), mais parce qu'elles résident dans l'air, l'atmosphère qui enveloppe les hommes et d'où elles exercent sur eux leur influence malfaisante. Comp. τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, 6-13. Paul, après avoir dit de ses lecteurs qu'ils se livraient aux désordres (ἐν αἷς περιεπατήσατε) « suivant le train de vie de ce monde, » ajoute « suivant le prince des puissances de l'air, » c.-à-d. en obéissant aux suggestions ou à l'influence de Satan, qui a à son service « les esprits du mal, » ses suppôts répandus dans l'atmosphère pour les séduire et les entraîner au mal.

Mais qu'est-ce qui nous autorise à croire que ἐξουσία soit ici collectif, pour ἐξουσίαι, quand on peut, comme dans ἐξουσία τοῦ σκότους, Col. 1, 13, lui donner la signification ordinaire et traduire simplement par « selon le prince de la puissance de l'air? » Que Paul admette « une puissance de l'air, » cela est certain. Qu'on en donne l'explication ci-dessus, en se fondant sur ce que Paul dit ailleurs, on est dans son droit de commentateur; mais cela ne va pas à justifier pour ἐξουσία un sens collectif, quand, dans le passage, rien ne l'indique ni n'y oblige, et à substituer l'idée collective à l'idée abstraite générale. En conséquence, nous nous en tenons à la forme ordinaire et nous traduisons : « *suivant le prince de la puissance de l'air*. » Paul se sert de cette périphrase pour désigner Satan, afin de leur faire sentir que l'atmosphère même qui les entourait était pleine de périls, étant sous la domination de Satan [1].

Vatab., *Bullinger*) ont pensé que ἀήρ désignait ici, par métonymie (l'enveloppant pour l'enveloppé), le monde (κόσμος) qu'il enserre. On ne comprend pas comment Paul aurait recours à de semblables métonymies, quand il a sous la main les mots de κόσμος et de σκότος.

[1] Cette « puissance de l'air, » c.-à-d. d'une atmosphère viciée, mal-

Ce qui nous confirme dans le sentiment que ἐξουσία n'est pas collectif, c'est que Paul explique sa pensée d'une manière concrète, en ajoutant τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, et ne dit pas τῶν πνευμάτων τῶν νῦν ἐνεργούντων, etc. — Ce génitif τοῦ πνεύματος fait difficulté. *a*) Les uns (*Vatab.*, *Grot.*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Wolf*, *Holzh.*) l'envisagent comme une apposition à τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος = « *suivant le prince de la puissance de l'air*, » savoir *de l'esprit qui agit..*; seulement ils tiennent τοῦ πνεύματος pour un singulier abstrait et collectif, comme ἐξουσία, ce qui revient à : *suivant le prince des puissances de l'air*, *savoir des esprits qui agissent...* Cette manière est parfaitement conséquente, aussi a-t-on lieu d'être surpris que les commentateurs qui ont admis le même point de vue et voient, eux aussi, dans τοῦ πνεύματος une apposition à τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (*Harless*, *Olsh.*, *Braune*) repoussent cette interprétation. Il y a là une inconséquence. Il est vrai qu'ils se trouvent empêchés de l'admettre par l'impossibilité de donner à τοῦ πνεύματος une valeur collective que ni le sens ni le langage n'autorisent. En effet, l'esprit dont il est ici question et « qui agit dans tous les υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, est un seul et même esprit, comme l'Esprit saint qui agit dans tous les chrétiens, est un seul et même esprit » (*Meyer*). De plus, τὸ πνεῦμα ne saurait s'employer collectivement, surtout quand il est défini comme il l'est ici par τοῦ ἐνεργοῦντος, etc. (voy. *Harless*, p. 159). Toufois, *Monod* essaie de justifier ce point de vue. « De même, dit-il, que toutes les puissances infernales mentionnées dans ce verset sont appelés ici une puissance (ἡ ἐξουσ. ἀέρος),

saine, n'est que trop réelle; et c'était bien celle que le paganisme avait étendue sur tout le monde civilisé ancien, par l'idolâtrie et l'immoralité régnante. Mais est-ce ainsi que Paul se la représentait? C'est là une question que nous aborderons Éph. 6, 12. Pour le moment, nous nous en tenons, comme Paul, à l'expression générale de « prince de la puissance de l'air, » sans entrer dans les détails concrets.

parce qu'elles sont envisagées dans l'unité de leur organisation; ainsi, tous les esprits malins qui opèrent dans le monde ont pu être appelés *un esprit* parce qu'ils sont envisagés dans leur unité d'action. » Il y a là une erreur. Tous les esprits malins ne sont pas appelés « *un esprit*; » ils sont appelés d'une manière concrète et définie « *l'esprit qui agit*, etc., » ce qui ne permet pas d'y voir un collectif. — *b*) *Schenkel*, *Meyer*, de même *Erasme*, *Meyer*, *Meyrick* font dépendre τοῦ πνεύματος de ἄρχων = *suivant le prince de la puissance de l'air*, le prince *de l'esprit qui agit*, etc. Comme *Schenkel* et *Meyer* entendent ἐξουσία dans un sens collectif, cela revient à dire : *suivant le prince des puissances de l'air*, le prince *de l'esprit qui agit*, etc., et τοῦ πνεύματος désigne un de ces esprits pervers qui composent les ἐξουσίαι τοῦ ἀέρος, dont Satan est le ἄρχων (*Schenkel*). Mais τοῦ πνεύματος τοῦ ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας désigne si évidemment autre chose qu'une de ces personnalités de l'air que Meyer laisse cette interprétation, pour ne voir (comme *Erasme*, *Meier*) qu'un principe subjectif passant de Satan dans l'intérieur de l'homme. Dans ce cas, la construction est fâcheuse, et l'on ne voit pas pourquoi Paul n'a pas dit simplement καὶ = « suivant le prince de la puissance de l'air *et* de l'esprit qui agit, etc. » — *c*) Cette difficulté d'interprétation a conduit plusieurs commentateurs à soupçonner quelque négligence dans la construction, « négligence fort excusable, dit *Bleek*, dans le laisser-aller du style épistolaire. » Paul, entraîné par le génitif précédent, aurait mis τοῦ πνεύματος à la place de τὸ πνεῦμα. Ils expliquent cet accusatif, les uns (*Ambr.*, *Luth.*, *Calov*, *Morus*, *Semler*, *Koppe*, *Rosenmül.*, *Rück.*, *Bleek*) par κατὰ sous-entendu (= « *suivant* le train... *suivant* le prince de... *savoir suivant* l'esprit qui agit, etc. »), tandis que d'autres (*Calvin*, *Bullinger*, *Flatt*, *DeW.*) font de τὸ πνεῦμα une sorte d'apposition à τὸν ἄρχοντα (= « selon le prince de la puissance de l'air, *qui est* l'esprit qui agit, etc. »). Cette

interprétation va fort bien au contexte, mais le procédé est par trop arbitraire : on supprime la difficulté, on ne la résout pas.

Nous considérons τοῦ πνεύματος comme une apposition à τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (comme *Vatab.*, *Grot.*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Wolf*, *Holzh.*, *Harless*, *Olsh.*, *Braune*, *Monod*), mais en laissant à ἐξουσία son sens non collectif. Cette apposition doit éclairer par quelque chose de précis et de déterminé ce qui n'est dit que d'une manière générale par ἐξ. τ. ἀέρος = « suivant le prince de la puissance de l'air, de l'esprit qui agit actuellement dans les hommes rebelles. » La difficulté provient d'une incohérence : Paul en précisant sa pensée passe du point de vue objectif et extérieur, au point de vue subjectif et intérieur. L'esprit dont il parle et qui travaille les hommes rebelles, c'est cet esprit d'immoralité et d'erreur qui règne dans la société païenne, immorale et idolâtre, et s'est emparé des âmes et des vies; un véritable esprit de Satan. Cet esprit contraste avec l'esprit qui règne chez les chrétiens régénérés, qui est un esprit de vérité et de sainteté, l'esprit de Dieu.

τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας : Ἐνεργεῖν, neut., se dit des personnes, Gal. 2, 8, et surtout des choses (Matth., 14, 2. Marc 6, 14 = ἐνεργεῖσθαι, Rom. 7, 5. 2 Cor. 1, 6. 4, 12. Gal. 5, 6. Éph. 3, 20. Col. 1, 29. 1 Thess. 2, 13. Jaq. 5, 16) *agir*, *opérer*, *déployer sa force*, *son énergie*. — Νῦν, *maintenant*, *actuellement :* ce qui ne veut pas dire que cet esprit n'agissait pas auparavant, — ni qu'il agit « maintenant *encore* » (= καὶ νῦν, *Meier*), — ni qu'il agit « *surtout* maintenant » (*Beng.*: nunc maxime. *Kop.*, *Holzh.*, *DeW.*), — ni qu'il agit maintenant, mais n'agira pas toujours (*Olsh.*, *Monod*). Il n'est point suggéré par la pensée de faire comprendre aux lecteurs ce qu'ils étaient autrefois (*Harless*, *Meyer*), car il en serait de même sans νῦν. Paul exprime simplement le fait actuel, parce que c'est ce qui se passe actuel-

lement qui l'intéresse ici — *οἱ υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* (de même 5, 6. Col. 3, 6), prop. « *les fils de la désobéissance,* » est un hébraïsme, une expresssion accentuante, pour dire « *les hommes désobéissants et rebelles.* » L'expression בֶּן, fils de, se dit d'une génération métaphorique (Ps. 89, 23 : וּבֶן־עַוְלָה, *υἱὸς ἀνομίας*, etc.) et cette expression a passé dans le langage des écrivains du N. T. Matth. 8, 12 : *υἱοὶ τῆς βασιλείας*. Jean 17, 12. 2 Thess. 2, 3 : *υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, etc. (voy. *Winer*, Gr. p. 223). — Ἀπειθεῖν (*Oltram.*, Comm. Rom. 11, 30) prop. *désobéir* (opp. *πείθεσθαι*, *obéir*, Rom. 2, 8), parce qu'on ne se laisse pas persuader (cf. Act. 17, 4. 5. 19, 8. 9), qu'on ne croit pas, qu'on n'a pas confiance en. Il est intimement lié à *ἀπιστεῖν* (Rom. 3, 3), dont il est parfois synonyme (Jean 3, 36. Act. 14, 1. 2. 1 Pier. 3, 7), avec cette nuance plus ou moins prononcée, qu'il présente même l'incrédulité (*ἀπιστία*) comme une désobéissance, et s'applique surtout à l'incrédulité se manifestant par des actes. Ἀπειθεία, prop. désobéissance, présente le même rapport et la même nuance avec *ἀπιστία*. Aussi plusieurs commentateurs (*Vulg.*: in filiis diffidentiæ. *Luth.*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Beng.*, *Kop.*: pertinaciter increduli. *Holzh.*, *Harless*, *Olsh.*, *Stier*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*, *Hofm.*) ont-ils pensé que, sous le nom d'*ἀπειθεία*, Paul parlait de l'incrédulité (*ἀπιστία*) des hommes ; mais à tort, parce que dans tout ce paragraphe Paul parle uniquement au point de vue des désordres moraux, et non de l'opposition à l'évangile. De là, *ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*, « *dans les fils de la désobéissance,* » c.-à-d. *dans les hommes désobéissants, rebelles* à la volonté de Dieu, et non « *incrédules à l'évangile.* » Comme il vient de dire : « suivant le train de vie de ce monde, » il désigne par là les hommes immoraux de ce monde, rebelles à la volonté de Dieu, telle qu'elle s'exprime dans la loi naturelle (Rom. 2, 15) inscrite en leur conscience (*Calv.*, *Bèze*, *Meyer*, etc.).

℣ 3. *ἐν οἷς* scil. *υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*, « *parmi lesquels :* » ils

vivaient avec eux, participant à la même conduite, — non ἐν οἷς scil. παραπτώμασι καὶ ἁμαρτίαις: *Syr.*, *Jér.*, *Grot.*, *Estius*, *Beng.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Baumg.*, *Stier.* — ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε, « *parmi lesquels, nous aussi* — qui sommes actuellement chrétiens — *nous avons vécu autrefois* » (*Estius*, *Corn.-L.*, *Kop.*, *Rück.*, *DeW.*, *Hofm.*[1]). La plupart des commentateurs (*Pél.*, *Calvin*, *Bèze*, *Grot.*, *Calov*, *Leclerc*, *Beng.*, *Wolf*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Olshaus.*, *B.-Crus*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Kiene*, Stud. u. Krit. 1869, p. 304. *Holtzmann*, p. 209) pensent que καὶ ἡμεῖς πάντες est dit relativement aux ὑμεῖς, ỳ 1, de sorte qu'il indique, par le fait de καί, une nouvelle catégorie de personnes qui vient s'ajouter (καὶ) à celle des lecteurs de l'épître (ὑμᾶς) mentionnés au ỳ 1. Les premiers, les lecteurs de l'épître, étant des païens-chrétiens, les seconds, au nombre desquels Paul se range, sont des judéo-chrétiens. Au lieu de suivre simplement sa pensée, l'apôtre introduit une incidente à propos des judéo-chrétiens, — non des Juifs, — pour dire qu'eux aussi étaient au nombre des υἱοὶ τῆς ἀπειθείας. Nous ne voyons pas ce qu'il peut y avoir de si important dans cette observation, que Paul interrompe la suite des idées pour attirer l'attention de ses lecteurs sur les judéo-chrétiens: rien ne l'y appelle; ils n'ont rien à faire ici. Cette allusion aux judéo-chrétiens est présentée d'une manière si voilée par ὑμεῖς et ἡμεῖς, qu'il faut en vérité deviner qu'il s'agit de païens-chrétiens et de judéo-chrétiens. L'erreur de ces commentateurs est de mettre en relation καὶ ἡμεῖς πάντες avec καὶ ὑμᾶς, ỳ 1, tandis qu'il est mis en relation avec les υἱοὶ τῆς ἀπειθείας par le relatif ἐν οἷς (= *parmi lesquels* [hommes rebelles] *nous aussi*, c.-à-d. nous qui sommes actuellement chrétiens, comme eux, qui

[1] Ce ἐν οἷς, ainsi entendu, exprime une pensée fort juste, et n'a rien qui puisse surprendre. Pourquoi Hœnig, p. 80, le critique-t-il et s'imagine-t-il que l'auteur l'a copié à Col. 3, 7? C'est purement arbitraire.

sont encore hommes rebelles, — *nous avons vécu*... Comp. καὶ οἱ λοιποί), d'autant plus que l'adjonction de πάντες, qui va bien dans notre point de vue, ne se comprend pas, s'il s'agit de comparer les judéo-chrétiens aux ethnico-chrétiens. En accentuant l'état misérable d'autrefois de *tous* ces chrétiens, Paul accentue l'idée que *tous* ont éprouvé l'effet de la puissance libératrice de Dieu, qu'il veut mettre en lumière. Paul se met lui-même au nombre de ces υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, parce qu'il parle d'une manière générale, sans s'inquiéter des nuances individuelles. Alors même que son ἀπειθεία n'a jamais affecté les formes immorales qu'on peut reprocher aux païens (4, 17-19), il ne s'en tient pas moins pour un pécheur devant Dieu, 1 Tim. 13 (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 7, 14. II, p. 83). D'ailleurs, quand on ne s'arrête pas à l'extérieur et qu'on va chercher la vérité dans les sentiments intimes du cœur, dans les pensées qui s'agitent dans l'esprit, en un mot dans les profondeurs de la conscience, comme Paul le fait toujours, — et avec raison, — il n'y a pas un homme qui ne puisse en réalité ne pas s'avouer *rebelle à la volonté de Dieu*.

ἀνεστράφημέν ποτε, « *nous avons vécu autrefois*, » avant notre conversion. Ἀναστρέφεσθαι, prop. « *se conduire, se comporter, vivre* » (1 Tim. 3, 15. 1 Pier. 1, 17. 2 Pier. 2, 18, etc.), est accompagné de deux ἐν, comme 2 Cor. 1, 12 : ἐν ἁπλότητι... ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ : le premier ἐν οἷς désigne les hommes au milieu desquels ils vivaient; le second, ἐν τ. ἐπιθ. τ. σαρκὸς ἡμῶν, marque l'état dans lequel ils se trouvaient. Ἐπιθυμία se dit de toute espèce de désirs, et, en mauvaise part, il signifie « *mauvais désir*, *convoitise*, *passion*. De là, « *dans les désirs de votre chair*, dans les passions qui la travaillaient (Gal. 5, 17); allusions aux passions charnelles, la grande plaie de l'humanité. — ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν : après les désirs intérieurs vient leur assouvissement dans les faits; « *faisant*, *exécu-*

tant, accomplissant les volontés de la chair. » Ces désirs (ἐπιθυμίαι) deviennent impérieux et sous la forme de volontés diverses et multiples (θελήματα, voy. Act. 13, 23. Jér. 23, 26), ils s'imposent à l'homme. Bien plus, ils ne s'emparent pas seulement du cœur, qu'ils corrompent, ils gâtent en même temps l'esprit, dont ils pervertissent les pensées; aussi Paul ajoute-t-il : καὶ [θελήματα] τῶν διανοιῶν : Διανοία, prop. *la pensée, l'esprit,* en tant que pensant, *l'intelligence* (Gen. 8, 21 : ὅτι ἐγκεῖται ἡ διανοία τοῦ ἀνθρώπου... ἐπὶ τὰ κακά. Matth. 22. 37. Éph. 1, 18. T. R. 4, 18. Hb. 8, 10 = καρδία, intelligence. Cf. Hb. 10, 16. 1 Pier. 1, 13. 2 Pier. 3, 1. 1 Jean 5, 20); puis *une pensée* (prop. une pensée qui traverse l'esprit, comme ἐννοία, une pensée qu'on a dans l'esprit), *les pensées,* Luc 1, 51 : διανοία καρδίας, cf. Baruch. 1, 22. Il ne se prend en mauvaise part que lorsque le contexte l'indique, comme dans notre passage (cf. Luc 1, 51. Nomb. 15, 39 : μνησθήσεσθε πασῶν τῶν ἐντολῶν κυρίου... καὶ οὐ διαστραφήσεσθε ὀπίσω τῶν διανοιῶν ὑμῶν. Col. 1, 21). De là, τὰ θελήματα τῶν διανοιῶν, pp. *les volontés de nos* [mauvaises] *pensées,* c.-à-d. les caprices de notre esprit.

καὶ ἤμεν τέκνα φύσει* ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί : Après avoir parlé de notre mauvaise vie (ἀνεστράφημεν ἐν... διανοιῶν), Paul mentionne la conséquence, ce que nous étions [ἦμεν a l'accent] par rapport à Dieu, les objets de sa colère : c'est la finale naturelle. *De W., Meyer, Bleek, Braune* pensent que Paul, pour accentuer sa pensée, a rompu la construction : au lieu de continuer par le participe (ποιοῦντες... καὶ ὄντες), il passe au temps

* Ainsi lisent *Elz., Griesb., Matthæi, Scholz, Tisch.* et la plupart des exégètes, d'après ℵBK, Minn. Or. 3. Chrys. Dam. Théoph. Ecum. — tandis que *Lachm., Rück.* lisent *φύσει τέκνα,* d'après ADEFGLP, 6 Minn. it. Vulg. Or. 1, etc : correction provenant de la place gênante de φύσει. Le gén. est séparé de son régissant (Cf. Rom. 9, 21. Gal. 2, 8. Hb. 9, 15). Cette transposition a pour but de rapprocher et de mettre en présence φύσει et ὀργῆς, afin d'accentuer le bien fondé de l'ὀργή (*Hofm.* Schriftb. I, p 564).

défini (καὶ ἦμεν, cf. 1, 20); à tort; rien ne le réclame, et καὶ ὄντες n'irait pas bien, attendu qu'il n'indique pas quelque qualification des judéo-chrétiens, par ex. καὶ ὄντες ἁμαρτωλοί, mais un rapport avec Dieu. La construction est toute naturelle : ἐν οἷς [scil. υἱοῖς τ. ἀπειθείας] καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημεν... καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί [scil. υἱοὶ τ. ἀπειθείας]. Ce καὶ ἦμεν ne se coordonne point à ἀνεστράφημεν, et n'est point soumis à ἐν οἷς (cont. *Hofm.*).

Τέκνον est employé métaphoriquement, comme υἱοῖς, ℣ 2, et dans le même sens. Il exprime l'idée d'appartenance par l'image vive et accentuée de la génération : on est *le fils* ou *l'enfant* de son principe. Ainsi Matth. 11, 19. Luc 7, 35 : τὰ τέκνα τῆς σοφίας, les enfants de la sagesse, ceux qui appartiennent à la sagesse, comme un enfant à sa mère. c.-à-d. ceux dont la sagesse est le principe générateur, savoir les hommes vraiment sages. De même Éph. 5, 8 : τέκνα φωτὸς (voy. plus loin). 1 Pier. 1, 14 : τέκνα ὑπακοῆς, 2 Pier. 2, 14 : κατάρας τέκνα, ceux qui appartiennent à la malédiction : elle est leur mère, ils sont ses enfants par suite de leur indigne conduite, des maudits, de vrais maudits. De là, τέκνα ὀργῆς, « des enfants de colère, » signifie, non pas simplement des êtres *dignes de colère* (*Théod.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Calv.*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Koppe*, *Rosenm.*, etc.), mais des êtres *objets de la colère*, *voués à la colère*, par suite de leur mauvaise vie (voy. *Winer*, Gr. p. 224). Il s'agit évidemment de la colère de Dieu (cf. Éph. 5, 6. Col. 3, 6).

Ὀργή désigne, non « la punition » (causa pro effectu, *Grot.*, *Kop.*, *Rosenm.*, etc., d'après les Pères), — ni « la condamnation » (*Calv.*); mais « *le courroux*, *la colère* de Dieu, » par opposition à ἀγάπη θεοῦ. C'est une expression humaine appliquée à Dieu, pour exprimer dans un langage populaire et faire comprendre deux rapports opposés et bien réels, dans lesquels l'homme se trouve avec Dieu. L'homme qui fait le mal ne saurait être l'objet de *l'amour* de Dieu,

qui est saint, et il en a le sentiment très juste et très net; il est au contraire l'objet de son déplaisir et de son repoussement, ou, pour parler humainement de son *courroux*, de sa *colère :* il y a aussi une sainte colère. Cette répulsion ou colère de Dieu se manifeste dans la vie du pécheur par le châtiment : mal et malheur, péché et misère sont indissolublement liés par Dieu même, qui en poursuit ici-bas déjà la réalisation (Rom. 1, 18); — elle se manifestera enfin au jugement dernier sur le pécheur impénitent, Rom. 2, 5. 1 Thess. 1, 10. Par contre ἀγάπη θεοῦ désigne, d'une manière humaine et populaire, cette tendance de Dieu à rapprocher de soi, à unir à soi, et, par suite, à bénir tout ce qui fait sa volonté, le bien.

ὡς καὶ οἱ λοιποὶ se traduit ordinairement par « *comme le reste des hommes*, *comme tous les autres hommes*, » et l'on discute pour savoir qui Paul a en vue, les païens (*Estius*, *Rosenmüller*, *Flatt*, *Meyer*, *Schenkel*, *Kiene*, Stud. u. Krit. 1869, p. 306, etc.), ou peut-être tous les hommes non-chrétiens, sans distinction (*Kop.*, *DeW.*, *Harless*, *Braune*, *Meyrick*, etc.). — Nous sommes d'autre avis. Paul ayant dit ἐν οἷς [υἱοῖς τ. ἀπειθείας] καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημεν... termine en disant ὡς καὶ οἱ λοιποί, scil. υἱοὶ τ. ἀπειθείας, *comme le reste des hommes rebelles*, qui sont et demeurent des τέκνα ὀργῆς. Ce καί « *aussi* » après l'adverbe de comparaison, *more græco* (ὡς καὶ), placé devant οἱ λοιποὶ répond à ἡμεῖς πάντες: il ne signifie pas *adhuc* (*Grot.*, *Kop.*). Ce καὶ (καθὼς καί, οὕτω καί, ὡς καί) ne se rend pas ordinairement en français (voy. 4, 17).

Maintenant, que signifie φύσει ? — Des Pères l'ont traduit par « *véritablement*, *réellement* » (= ἀληθῶς, γνησίως. *Cyr.-Cl.*, *Œcum.*, *Théoph.*, de même *Episcopius 1*, *Grot.*, *S. Crell* : nos vere filios iræ fuisse, licet forte opinione nostra non essemus) — ou par « *tout à fait*, *complètement* » (= plane. *Syr.*, *Jérôme :* quidam prorsus sive omnino transtulerunt. *Corn.-L.*), ce que le langage n'autorise pas, même dans le

passage cité à l'appui, Gal. 4, 8. — Φύσει se prend, comme en français « *naturellement,* » dans des acceptions diverses. Dans notre passage, il signifie « *naturellement,* » c.-à-d. comme on doit s'y attendre par une conséquence naturelle. Ainsi Jos. Antt. 13, 10, 6 : *οὐ γὰρ ἐδόκει λοιδορίας ἕνεκα θανάτῳ ζημιοῦν· ἄλλως τε καὶ φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι,* il ne croyaient pas que pour une injure on dût punir de mort; d'ailleurs les Pharisiens sont *naturellement* (c.-à-d. comme l'on doit s'y attendre par une conséquence naturelle de leurs principes pharisaïques) modérés dans les châtiments. Phil. de confus. ling., p. 327, E : *ἀλλ' οὐκ ἀντιλογικοὶ φύσει γεγόνασιν ὅσοι τῆς ἐπιστήμης καὶ ἀρετῆς ζῆλον ἔσχον;* mais n'ont-ils pas été *naturellement* contradicteurs, tous ceux qui ont eu à cœur la science et la vertu? (naturellement, c.-à-d. comme on doit s'y attendre par une conséquence naturelle de la recherche scientifique). Aelien, V. H. 3, 22 : *πρὸς τοὺς εὐσεβεῖς τῶν ἀνθρώπων... καὶ οἱ φύσει πολέμιοι ἥμεροι γίνονται,* ceux qui sont *naturellement* hostiles (c.-à-d. sont hostiles comme on doit naturellement s'y attendre par une conséquence naturelle de la guerre) s'adoucissent envers les hommes pieux. De là, « *et nous étions naturellement* (c.-à-d. comme on doit s'y attendre par une conséquence naturelle de notre mauvaise vie) *des enfants de colère comme tous les autres* » hommes rebelles, qui sont des enfants de colère. Cette traduction est de tous points convenable au contexte et la pensée elle-même est très juste. Paul y insiste même dans son exhortation morale, 5, 6 : « Que nul ne vous abuse par de vains discours: c'est bien à cause de ces vices que la colère de Dieu tombe sur les hommes. » Comp. encore Col. 3, 6.

Malheureusement, la dogmatique a fait irruption dans l'exégèse. Au lieu de cette pensée simple, juste et tout à fait paulinienne, elle s'est emparée du mot φύσει pour appuyer des théories que le contexte ne justifie point.

Φύσει signifie aussi « *de nature, par nature,* » et se rap-

porte à la constitution même d'un être : il est ainsi fait. Gal. 4, 8 : ἐδουλεύσατε τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς, vous avez servi des êtres qui *de leur nature* (c.-à-d. par leur constitution propre) ne sont pas des dieux : ils ne le sont que dans l'opinion des hommes (λεγόμενοι θεοί, 1 Cor. 8, 5). Xén. Mem. 1, 4, 14 : παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα, ὥσπερ θεοί, ἄνθρωποι βιοτεύουσι, φύσει καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ κρατιστεύοντες, étant supérieurs [aux autres animaux] *par leur nature* (leur constitution propre), soit par le corps, soit par l'âme. Arist. Polit. 1, 2 : ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Phil. de præmiis et pœnis, p. 920 : A : φύσει γε μὴν ἄνθρωποι, πρὶν τελειωτῆναι τὸν ἐν αὐτοῖς λόγον, κείμεθα ἐν μεθορίῳ κακίας καὶ ἀρετῆς, *de nature* (= nous sommes ainsi faits), nous, hommes, avant que la raison se soit développée en nous, nous sommes sur les frontières du vice et de la vertu. Phil. de conf. ling., p. 339, C : τὰ φύσει δοῦλα, ce qui *de sa nature* est esclave, fait pour servir. Plat. Menex. p. 245, C : καὶ φύσει μισοβάρβαρος, l'Athénien hait, *de nature*, le barbare : c'est, dans sa nature d'Athénien, une haine de race, etc. — La nature des êtres étant intimement liée à leur origine, φύσει a signifié « *de naissance, par la naissance.* » Gal. 2, 15 : ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, pour nous, nous sommes Juifs *de naissance, d'origine*, nous ne sommes pas du nombre de ces pécheurs de Gentils. Soph. Œd. Col. 1297 ; φύσει νεώτερος, minor natu. Ajax 1280 : ἡ φύσει μὲν ἦν βασίλεια, qui était reine par la naissance. Plat. Menex., p. 245, D : φύσει μὲν βάρβαροι ὄντες, νόμῳ δὲ Ἕλληνες, qui sont barbares de naissance, d'origine, et Grecs par le bienfait de la loi. Isocr. Evag. 21 : τῷ μὲν γὰρ ἦν φύσει πατρίς, τὸν δὲ... νόμῳ πολίτην ἐπεποίηντο. C'est dans ce sens que l'entendent un grand nombre de commentateurs (*Chrys.*, *Aug.*, Rétract. 1, 10. Opus imperf. contra Julianum, 2, 238. Sermo 14 de verb. apost. *Jér.*[1], *Calvin*, *Bucer*, *Bulling.*,

[1] Jérôme, qui admet le sens « de nature, » ne l'explique point par le



Bèze, Estius, Wolf, Rück., Harless, Olsh., Braune, Monod, Hofm., Meyrick, etc.). De là, « *et nous aussi* [chrétiens ou judéo-chrétiens[1]] *nous étions de nature* ou *de naissance des enfants de colère comme tous les autres.* » Comment cela est-il possible? Pour le comprendre, on est obligé de recourir au dogme du péché originel. On explique que le péché d'Adam a corrompu la nature humaine en lui inoculant le virus du péché, lequel se propage chez tous les hommes par la génération. « Nous sommes engendrés avec le péché, comme les serpents apportent leur venin du ventre de leur mère » (*Calvin*). En conséquence, Paul enseignerait que, par le fait de notre nature corrompue (et on applique cela immédiatement aux judéo-chrétiens), « *nous étions de nature* ou *de naissance les objets de la colère de Dieu.* » Cette explication est insuffisante. Supposé, en effet, que tous les hommes naissent avec une nature corrompue, provenant du péché d'Adam, ce serait affaire de *solidarité*, partant pas de *culpabilité*, en sorte qu'on ne saurait comprendre que Paul puisse dire que « nous étions tous de nature des enfants de colère, » puisque la colère de Dieu suppose la culpabilité. On comprendrait bien mieux qu'il eût dit que « nous sommes de nature des enfants de miséricorde, » puisque, par le fait de cette nature que nous ne nous sommes pas donnée, et à laquelle nous ne pouvons rien, nous naissons malheureux, dignes de pitié, et non coupables. C'est bien plus conforme aux sentiments d'un Dieu qui, comme Paul va le dire, « *est riche en miséricorde* » même pour les hommes rebelles, ỳ 4. Cette explication, qui a pour but de rendre

péché originel. Il dit que nous sommes *de nature* enfants de colère, parce que nous péchons dès notre jeunesse : « quod ab adolescentia mens hominum apposita sit ad malitiam, vel quod ex eo tempore quod possumus habere notitiam Dei et ad pubertatem venimus, omnes aut opera, aut lingua, aut cogitatione peccemus. »

[1] Nous disons « judéo-chrétiens » parce que c'est le sentiment de la plupart des commentateurs (voyez plus haut *καὶ ἡμεῖς πάντες*).

compréhensible cette interprétation du passage de Paul, repose sur un argument fort contestable et, en tout cas, n'a de valeur que pour ceux qui tiennent ce dogme pour un enseignement de l'apôtre (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 5, 12-21). En conséquence, sortons du point de vue dogmatique et revenons au texte.

Nous repoussons cette interprétation 1° parce que cette signification donnée à *φύσει* introduit dans la phrase une désharmonie évidente. Quand Paul dit : « Nous tous aussi — qui sommes actuellement chrétiens — nous étions autrefois de ce nombre [des *υἱοὶ τ. ἀπειθείας*], quand nous vivions dans nos passions charnelles, accomplissant les volontés de la chair et les caprices de notre esprit, » — et ajoute *καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς*, c'est *la conséquence* de cette mauvaise vie qu'il mentionne. La nature et la naissance n'ont rien à faire ici, et l'introduction de cette cause nouvelle (*φύσει*, *de nature*) ne fait qu'introduire une désharmonie avec le causatif mentionné dans le commencement de la phrase. Il faut traduire « et nous étions *naturellement* (c.-à-d. comme on doit s'y attendre par une conséquence naturelle de cette mauvaise vie) des enfants de colère. » De cette manière, le contexte est suivi et harmonique. *Harless*, p. 176, dit « qu'il est conforme au contexte de parler d'abord des faits (*ποιοῦντες*... etc.), et puis de l'état général (*ἦμεν φύσει*... nous étions de nature) par lequel ces faits s'expliquent. » Mais il saute aux yeux que *καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς* n'est d'aucune manière l'explication de ces faits: c'en est la conséquence (comp. 5, 6. Col. 3, 6). Du reste, *Harless* a dû en avoir le sentiment. Quand il glisse en passant que « en réalité et au fond, *καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς* revient à *καὶ ἦμεν φύσει ὑφ' ἁμαρτίαν*, » il substitue tout simplement la cause à l'effet: ce qui est bien différent. Paul ne remonte point ici des faits à leur cause (cont. *Olsh.*): il aurait fallu au moins dire quelque chose comme *καὶ ἦμεν φύσει ἁμαρτωλοί*, non *τέκνα ὀργῆς*, et, suivant la

remarque de *Meyer*, φύσει aurait dû être accentué et jeté en avant.

2° Dans cette interprétation, φύσει ne se comprend qu'autant qu'il s'agit d'une nature corrompue. Or φύσει ne comporte pas en soi cette signification. *Harless*, p. 174, le reconnaît positivement : « Quand Morus, dit-il, prétend que le mot même de φύσις implique la notion de *vitiositas*, ce n'est pas vrai. » En conséquence, on se demande pourquoi Paul se borne à dire « de nature, » et ne dit pas « *par notre nature corrompue*, » puisque cette nature (selon ces commentateurs) n'est pas notre vraie nature, celle que Dieu a donnée à l'homme, et qu'elle n'en est que la corruption. C'était d'autant plus nécessaire que si φύσις est envisagé ici sous son côté mauvais, Paul admet qu'elle peut avoir un côté heureux; ainsi Rom. 2, 14 : ὅταν ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ Νόμου ποιῶσιν. Il ne suffit pas de renvoyer à Rom. 5, 12 (cont. *Harless*, p. 177. *Olsh.*, p. 181), où il n'est point parlé d'une nature corrompue (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 5, 12), d'autant plus que l'on trouve dans cette épître une déclaration qui contraste singulièrement avec la pensée que l'on prête ici à saint Paul. Faisant allusion à l'état d'enfance où l'homme n'a pas encore pris conscience de la loi, il dit : « *Une fois, étant sans loi, je vivais*, » c.-à-d. j'avais la Vie, le bonheur éternel (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 75). C'est précisément le contraire de ce qu'on lui fait dire ici.

3° Après avoir dit : « Nous tous aussi (qui sommes actuellement chrétiens), nous étions autrefois de ce nombre (c.-à-d. des υἱοὶ τῆς ἀπειθείας), quand nous vivions dans nos passions charnelles, etc. » Paul pourrait ajouter d'une manière générale, « *et nous étions des enfants de colère comme tous les autres*. » Mais s'il intercale le restrictif φύσει et dit (comme le veulent ces commentateurs) « et nous étions *de nature* des enfants de colère, » ce déterminatif implique,

dans l'esprit de l'apôtre, la négative que nous le fussions de quelque autre manière. « On est donc en droit, comme le dit *Harless*, p. 178, de se demander quelle est l'opposition que l'apôtre a ici en vue et qu'il vise. C'est le contexte qui le doit indiquer. *Bèze,* pense que « *de nature* » est dit par opposition à « *consuetudine et imitatione.* » Singulière idée ! dit *Harless*. En effet, comment Paul aurait-il pu dire que « nous étions *de nature* — non par nos habitudes — des enfants de colère, après la mention des habitudes vicieuses, qu'il vient de faire? — Comme, d'après ces commentateurs, il s'agit ici des judéo-chrétiens, *Harless* (de même *Estius*, *Rück.*, *Braune*) pense que Paul a dans l'esprit l'opposition avec leurs privilèges juifs (l'adoption, *Estius, Braune*), ensuite desquels ils n'auraient pas *dû* être des enfants de colère. A ce compte, cela reviendrait à dire : « nous étions *de nature* — non par nos prérogatives, par l'adoption — des enfants de colère. » Mais est-il possible d'être « par l'adoption, des enfants de colère, » qu'une semblable négation ait pu aborder l'esprit de Paul? — *Olshausen* voit une opposition avec *la grâce* (χάρις), actuellement le partage des judéo-chrétiens, — et *Hofmann* (Comm. p. 66) qui rapporte καὶ ἡμεῖς πάντες à tous les chrétiens, pense que Paul oppose ici « *de naissance, de nature,* » au décret de Dieu en vertu duquel ils sont τέκνα ἀγάπης. Mais puisque d'après *Hofmann* il s'agit d'un décret qui fait des chrétiens des τέκνα ἀγάπης, comment Paul aurait-il pu dire que « nous étions de nature — non par un décret de grâce ou (*Olshausen*) par la grâce — des enfants de colère? Tout cela est inadmissible (voy. encore plus loin). Au fait, il est impossible de trouver une réponse satisfaisante à cette question, ce qui prouve que φύσει ne saurait signifier « *de nature.* »

4° Cette interprétation altère le sens de la comparaison finale ὡς καὶ οἱ λοιποί. Ces commentateurs traduisent : « et

nous (chrétiens, ou, selon d'autres, nous, judéo-chrétiens) nous étions *de nature* des enfants de colère *comme le reste des hommes,* » c.-à-d. que, comme le reste des hommes sont de nature des enfants de colère, nous chrétiens ou judéo-chrétiens, nous étions aussi de nature des enfants de colère. Mais nous avons montré que οἱ λοιποὶ se rapporte à υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, de sorte qu'il faudrait que cela signifiât : « et nous (chrétiens ou judéo-chrétiens), nous étions *de nature* des enfants de colère, *comme le reste des hommes rebelles* sont de nature des enfants de colère. » Or il est évident qu'en désignant ces λοιποὶ comme des υἱοί τ. ἀπειθείας, Paul montre que c'est en tant que υἱοὶ τ. ἀπειθείας et non *de nature*, qu'ils sont τέκνα ὀργῆς.

5° Enfin, nous présenterons à ceux qui pensent que Paul parle spécialement des judéo-chrétiens (voy. καὶ ἡμεῖς πάντες) et de ce qu'ils étaient avant leur conversion, la considération suivante. Dire des fils d'Abraham (πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ, Matth. 3, 9) qu'ils étaient *de nature* ou *de naissance* des enfants de colère, » c'est dire une chose que l'histoire d'Israël dément et qui est en contradiction avec les sentiments de Paul. Le Juif, par sa naissance (φύσει), appartenait au peuple élu. Bien loin d'être φύσει τέκνον ὀργῆς, il était l'objet de son amour (Rom. 11, 28); il recevait par la circoncision le sceau de l'alliance et jouissait de tous les privilèges qui y étaient attachés, en particulier de l'adoption (υἱοθεσία, Rom. 9, 4). Paul, comme le fait remarquer *Meyer*, ne parle jamais autrement des Juifs. Ils sont, au point de vue de la naissance, de l'origine, les κλάδοι ἅγιοι τῆς ἁγίας ῥίζης (Rom. 11, 16) et même οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι τῆς καλλιελαίου (Rom. 11, 21).

D'autres commentateurs, frappés de ce qu'il y a de choquant à faire de l'homme un objet de la colère divine, ensuite de sa nature et d'une nature dont il est absolument irresponsable, frappés aussi du contexte dans lequel Paul relève

la perversité de la conduite des hommes, ont cherché à concilier ces idées en s'attachant à un sens un peu différent de φύσει. Cette expression, en effet, s'emploie en parlant d'une personne pour indiquer qu'une qualité, un goût, un penchant, etc., développé en elle, remonte à sa nature et en fait en elle quelque chose, pour ainsi dire, d'inné (ἔμφυτον, insitum, innatum), partant de naturel. L'homme ne naît pas table rase, il apporte en germe certaines tendances, qui, lorsqu'elles se seront développées en lui, pourront être rapportées à sa nature même, par opposition à ce qui est proprement acquis par l'éducation, l'instruction, la nécessité, etc. Ainsi, suivant les cas, φύσει s'opposera à παιδείᾳ, μαθήσει, ἀνάγκῃ, νόμῳ, etc. Josèphe (Antt. 7, 7, 1) dit de David qu'il était φύσει δίκαιος καὶ θεοσεβής (= πέφυκε δίκ. κ. θεοσ.), juste et pieux de nature, de son naturel. Il fait remonter la justice et la piété que David a montrées dans sa vie à une disposition naturelle : ce n'était pas simplement acquis, c'était nature. Plut. Pélopid. 25 : Πελοπίδας δὲ, καὶ φύσει θυμοειδέστερος ὢν (= θυμοειδ. πεφυκώς), mais Pélopidas, qui était plus vif de nature, c.-à-d. d'une nature plus vive. Cette vivacité que Pélopidas montrait, provenait d'une disposition naturelle. Plut. Artaxerxès, 6 : φύσει βαρύθυμος οὖσα. Ælien V. H. 2, 13 : εἶτα δὲ καὶ φύσει φθονεροὺς ὄντας [τοὺς Ἀθηναίους], étant d'un naturel jaloux. 9, 1 : φύσει φιλάργυρος. Xén. Econ. 20, 26. Mem. 1, 2, 14 : Ἐγενέσθην μὲν γὰρ δὴ τὼ ἄνδρε τούτω φύσει φιλοτιμοτάτω πάντων Ἀθηναίων. 4, 1, 3 : ἀλλὰ τοὺς μὲν οἰομένους φύσει ἀγαθοὺς εἶναι, μαθήσεως δὲ καταφρονοῦντας. Hérodien 1, 6, 25. 3, 14, 6. Sap. 13, 1 : μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία, καὶ ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα, etc. Bon nombre de commentateurs (*Erasme*, *Episcopius* 2, *Beng.*, *Kop.*, *Rosenmüller* : naturalis hominis indoles. *Flatt*, *Matthies*, *Meier*, *De Wette*, *Meyer*, nativa indoles. *Bleek*, *Weiss*, Bibl. Th., p. 434. *Reuss*, p. 174) pensent que φύσις désigne *la nature*,

c.-à-d. *l'état naturel* de l'homme en dehors de l'influence de la grâce (*Beng.*: statum hominis citra gratiam in Christo). Cet état naturel est un état de péché, et ce développement du péché dans la vie de l'homme remonte à une disposition naturelle, au principe même du péché, qui est dans sa nature : voilà comment Paul peut dire : « Et nous étions *de nature*, c.-à-d. *par notre état naturel* (φύσει), des enfants de colère comme tous les autres. » Ceci serait dit par opposition à ce que nous sommes maintenant devenus par *la grâce* (χάριτι, ℣ 5. 10).

Cette interprétation a l'avantage de rattacher « la colère de Dieu » aux péchés des hommes et de se rapprocher ainsi du contexte; néanmoins, nous ne saurions l'admettre. 1° Elle ne nous paraît pas justifiée par le langage. Si Paul avait dit : καὶ ἦμεν φύσει ἁμαρτωλοί, ce serait régulier et admissible; on ferait remonter le ἁμαρτωλὸς εἶναι à une disposition naturelle de l'homme (ἁμαρτία), laquelle se serait développée dans sa vie, de manière à faire de lui un ἁμαρτωλός. Mais il ne saurait en être ainsi de εἶναι τέκνα ὀργῆς, qui n'indique pas une qualité, un goût, un penchant, etc., appartenant à la nature de l'homme, mais un rapport avec Dieu, de sorte que εἶναι φύσει τέκνα ὀργῆς ne peut pas s'entendre comme dans les exemples cités, εἶναι φύσει δίκαιος, θυμοειδής, βαρύθυμος, etc. 2° Ainsi que dans l'interprétation précédente, Paul, en disant καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς, a dû avoir dans l'esprit une opposition, — et ces commentateurs pensent que c'est ce que nous sommes maintenant devenus par *la grâce*. Mais c'est inadmissible. Quand on se sert ainsi de φύσει, on oppose en général ce qui vient de notre nature à ce qui est acquis par telle ou telle voie que le contexte indique (voy. les ex. ci-dessus); mais c'est à la condition qu'on puisse grouper le mot opposé sous le même adjectif. On dira φύσει δίκαιος (= πεφυκὼς δίκαιος) *juste par nature*, pour dire que cette qualité est le résultat du *naturel* de la personne, par opposition

à δίκαιος ἀσκήσει, μαθήσει, ἀνάγκῃ et même χάριτι, qui dit que cette qualité est le fruit de la pratique, de l'éducation, de la nécessité et même de la grâce. Mais si l'on dit ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς, on ne peut pas l'opposer à χάριτι, parce qu'il ne saurait venir à l'esprit de personne qu'on puisse être χάριτι τέκνα ὀργῆς. La même observation s'applique à *Bengel*, qui veut opposer φύσει à l'adoption. 3° Nous devons adresser encore à cette interprétation un reproche analogue à celui que nous avons fait (voy. 1°) à l'interprétation précédente, c'est que φύσει amène de la désharmonie dans la phrase en y introduisant un causatif étranger.

En dehors de ces deux interprétations on en trouve quelques autres plus ou moins excentriques, qui n'ont guère eu de partisans que leurs auteurs. *Pélage* prend φύσις dans un sens figuré, le rapportant aux habitudes devenues une seconde nature : « ita nos paternæ traditionis *consuetudo* possederat, ut omnes ad damnationem nasci *videremur* » (voy. *Harless*, p. 172). — *Ambroise* explique natura par mala voluntate. — *Leclerc* (Ars critica, pars II, sect. I, c. 7) dit que, lorsqu'il s'agit des nations ou de sociétés entières, φύσις désigne le caractère naturel de la nation : « itaque Paulus hoc duntaxat vult, judaicæ gentis *naturam* seu *indolem* fuisse nequissimam et ira divina dignam ; quod verissimum esse ostendit tota historia judaica. » Mais il ne s'agit pas ici de la nation juive en général, ni de son caractère, ni même des judéo-chrétiens. — *Holzhausen*, se prévalant de la transposition de φύσει après τέκνα, pense qu'on doit relier φύσει à ὀργῆς (= ἡ φύσει ὀργὴ ou ἡ ὀργὴ ἡ ἐκ φύσεως) = nous étions des enfants de colère, colère qui provient de notre nature, c.-à-d. de notre vie naturellement mauvaise. » Nous nous bornerons à remarquer que ἡ φύσει ὀργὴ ou ἡ ὀργὴ ἡ ἐκ φύσεως doit signifier « la colère qui vient de nature, » c.-à-d. ici du tempérament (ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία, Rom. 2, 27). De plus, φύσει doit s'appliquer à celui qui éprouve cette

colère, comme φύσει δοῦλος, φύσει πολίτης, etc., de sorte qu'il faudrait l'appliquer à Dieu.

Il résulte de cet examen que les commentateurs ont fait fausse route dans l'interprétation de ce passage, en sorte que notre interprétation se recommande d'autant mieux que seule elle est entièrement conforme au langage et au contexte.

℣ 4. Ὁ δὲ θεός, « *mais Dieu,* » Paul continue par l'adversatif δέ, opposant à cet état de déchéance de l'homme (ὁ δὲ θεὸς... συνεζωοποίησε, etc.) ce qu'a fait la puissance de Dieu, la puissance de sa miséricorde et de son amour; l'homme était mort, Dieu l'a rendu à la vie. Il ne se préoccupe pas de la manière dont il a commencé sa phrase au ℣ 1, parce que la longueur du développement intermédiaire (℣ 2-3) la lui fait oublier, en sorte que l'accusatif du ℣ 1 (καὶ ὑμᾶς ὄντας, etc.) reste en l'air. Il y a une anacoluthe. C'est en vain qu'on a voulu faire de δὲ une particule de reprise du ℣ 1 (*Harless, Meyer, Braune*), puisque en réalité Paul, en disant ὁ δὲ θεὸς, etc., ne reprend rien. La reprise ne pourrait se trouver qu'au ℣ 5, où elle est inadmissible.

Avant d'énoncer le verbe συνεζοωποίησε, Paul jette en avant quelques mots pour déclarer que cette œuvre de la puissance de Dieu envers les pécheurs a sa source dans sa miséricorde et dans son amour : elle n'a pas d'autre raison d'être. — Πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, « *étant,* c.-à-d. attendu qu'il est (non « était, » *Hofm.*), *riche en miséricorde,* c.-à-d. infiniment miséricordieux (voy. πλοῦτος, 1, 7. πλούσιος ἐν, Jaq. 2, 5. 1. Cor. 1, 5. 2 Cor. 9, 11). — Ἐλεεῖν et οἰκτείρειν se disent d'un être qui compatit aux souffrances des autres; mais ils expriment une nuance différente. Οἰκτείρειν (R. οἴ, οἶκτος) relève le sentiment qui point le cœur et arrache des larmes à la vue de la souffrance, *plaindre, s'apitoyer* sur, *compatir* (οἰκτιρμός, apitoiement, compassion; οἰκτίρμων, compatissant). Ἐλεεῖν, terme plus général, exprime plutôt l'inté-

rêt que le malheur et la souffrance inspirent, et qui provoque un secours actif, *prendre, avoir pitié de* (ἔλεος, pitié, miséricorde ; ἐλεημοσύνη, aumône). En employant ἔλεος, Paul nous présente Dieu considérant le pécheur, non comme un être coupable, mais avant tout comme un être malheureux. On ne sait que trop que le malheur accompagne le mal, comme l'ombre suit le corps.

διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ, ne se rapporte pas à ce qui précède (*Calv.*, *Matthies*), mais à ce qui suit : il indique la raison de ce que Dieu a fait : « *à cause de* (non « par, » *Luth.*, *Monod*) *son grand amour.* » Ἀγάπη, *l'amour*, est le terme général. Comme l'amour se manifeste sous des aspects divers, il prend des noms différents ; il se nomme χάρις, *faveur, grâce*, quand il s'exerce envers l'homme coupable ; ἔλεος, *pitié, miséricorde*, quand l'homme est considéré comme un être malheureux, dont la misère touche l'Éternel ; enfin σπλάγχνα, pp. *entrailles*, fig. *tendresse*, quand on l'assimile à la tendresse d'un père ou d'une mère pour leurs enfants. — ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς, « *dont il nous a aimés* » (nous aime et nous aimera ; sens de l'aoriste). Ἀγάπην ἀγαπᾷν, comme ἔρωτα ἐρᾷν, νίκην νικᾷν, etc. Cf. Jean 17, 26. « La grâce est déterminée par la miséricorde, qui l'est elle-même par l'amour ; en d'autres termes, Dieu nous pardonne nos péchés parce qu'il a pitié de la misère à laquelle ils nous exposent ; et il a pitié de notre misère, parce qu'il nous a aimés. Mais pourquoi nous a-t-il aimés? *à cause de* son grand amour. Cet amour ne se détermine, ne s'explique que par lui-même. Parvenu là, on ne saurait remonter plus haut, on s'arrête devant cet amour ineffable, qui est le premier principe de notre rédemption, comme il l'est de la création et de tous les ouvrages de Dieu. L'amour est le commencement du commencement : il est « le fond de Dieu, » qui est le fond de tout : « Dieu est amour « (*Monod*). — Ἡμᾶς désigne ici, non tous les hommes (*Grot.*, *Kop.*) — ni tous les chrétiens

en général (*Bleek, Braune*) — et encore moins tous les judéo-chrétiens (*Meier, B.-Crus.*). Paul s'adresse ici à ses lecteurs, ceux qu'il a désignés par ὑμᾶς, ℣ 1, et par ἡμεῖς, ℣ 3, bien que ce qu'il dit ici puisse s'appliquer à tous les chrétiens.

℣ 5. καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησε: Καὶ fait difficulté. Nous repoussons d'entrée l'opinion de *Estius* (= inquam), *Holzh.*, *Rück.*, *Matthies* (= donc), qui font de καὶ une particule de reprise (= « nous, *dis-je*, ou nous *donc*, qui étions morts, etc. ») en passant sur l'anacoluthe, ℣ 4. Καὶ doit se relier à ce qui précède immédiatement; mais on l'a fait de différentes manières. *a*) Les uns (*Meier, B.-Crus.*), fourvoyés par le ἡμεῖς, ℣ 3, qu'ils entendent des judéo-chrétiens, estiment que καὶ ὄντας ἡμᾶς, etc., doit se traduire par « nous aussi (ethnico-chrétiens) qui étions, etc. » Il faudrait au moins qu'il y eût καὶ ἡμᾶς ὄντας. — *b*) *Corn.-L. Olshausen* le prennent dans le sens de *et... et* (ὁ δὲ θεὸς καὶ... συνεζωοποίησε, καὶ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν, etc.). Dans ce cas, Paul aurait dû écrire καὶ ἡμᾶς νεκροὺς ὄντας, parce qu'il a l'accent. D'ailleurs, quand Paul emploie καὶ répété, il a assez l'habitude de ne pas le mettre devant le premier mot. — *c*) *Koppe, Flatt* lui donnent le sens de *quoique* (= καίπερ ὄντας) et le rapportent à ce qui précède = « dont il nous a aimés, *quoique* nous fussions morts par nos péchés. » Dans ce cas, l'accent serait sur νεκροὺς et il faudrait καὶ νεκροὺς ἡμᾶς ὄντας. — *d*) Il serait mieux de traduire par « *même* » (*Érasme,* etiam quum essemus. *Calv., Harless, DeW.* = « *même* alors que nous étions morts »), mais rien n'indique que καὶ exprime un renchérissement. D'ailleurs, comme dans le cas précédent, l'accent devrait être sur νεκρούς. — *e*) Nous croyons, avec *Meyer, Bleek,* que καὶ est la simple copule. « L'accent de καὶ doit si bien tomber sur ὄντας que le ἡμᾶς est placé là entre ὄντας et νεκρούς, pour que νεκροὺς ne participe pas à cette accentuation. En tombant ainsi sur

ὄντας, il indique, non *ce que* nous étions, mais *que* nous étions cela, quand Dieu nous a vivifiés » (*Hofm.*). Ce détail est ajouté pour relever la puissance de cet amour, en même temps qu'il fait mieux comprendre par l'expression de νεκρούς, l'expression συνεζωοποίησε dont Paul se sert pour peindre l'action de cette puissance. De là, « *mais Dieu, qui est riche en miséricorde, — à cause du grand amour dont il nous a aimés, et nous étant morts*, c.-à-d. *quand nous étions morts dans nos fautes*, — nous a vivifiés, etc.

συνεζωοποίησε * τῷ Χριστῷ : Il y a ici deux idées à considérer, ἐζωοποίησε et συν- τῷ Χριστῷ. Ζωοποιεῖν, *rendre vivant, donner la vie, vivifier*, s'emploie au prop. Rom. 4, 17. 1 Cor. 15, 22. 45. 1 Tim. 6, 13. T. R. — et au fig. Jean 6, 63. 2 Cor. 3, 6, opp. à ἀποκτείνειν. Gal. 3, 21. Dans le sens figuré, la valeur et la portée du mot est déterminée par le contexte. Dans notre passage, son sens dépend évidemment de la manière dont on entend νεκρούς[1]. *Meyer* ayant entendu νεκροὺς de la Mort, la condamnation dans l'éternité, voit dans ζωοποιεῖν le don de la Vie, de la félicité éternelle (de même *Bullinger*). Mais, outre que νεκρὸς ne saurait s'entendre dans ce sens, comme nous l'avons montré 2, 1, cette interprétation de ζωοποιεῖν ne peut aller avec la progres-

* La leçon *ἐν τῷ Χριστῷ* donnée par B, 3 Minn., quelques versions et quelques Pères, est une correction faite d'après le v. 6. On n'a pas compris la différence fort grave qui existe entre *συν. τῷ Χριστῷ* et *ἐν Χρ. Ἰησοῦ*.

[1] *Harless* veut qu'on y rattache ce qui suit au v. 6: *καὶ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν... ἐν Χρ. Ἰησοῦ*. A tort; cela a vicié son interprétation en faisant porter *ἐν Χρ. Ἰησοῦ* sur *συνεζωοποίησε,* ce qui ne se peut. — *Braune* veut qu'on s'en tienne à l'idée générale, « *il nous a rendus à la vie,* » sous prétexte que le verbe *ζωοποιεῖν* ne détermine pas par lui-même la vie dont il s'agit, comme si le sens de *ζωοποιεῖν* n'était pas déterminé par l'opposé *νεκροὺς ὄντας*. Cette erreur l'entraîne à ne voir dans *συνήγειρε καὶ συνεκάθισε* qu'une manière de spécialiser ce qui a été dit généralement et abstraitement dans *συνεζωοποίησε,* ce que nous ne saurions admettre.

sion ἐζωοποίησε, καὶ συνήγειρε καὶ συνεκάθισε; puis il faudrait absolument le futur, non l'aoriste. Νεκρός, *mort*, indique figurément, non l'état misérable dans lequel le péché plonge l'homme, de sorte que ζωοποιεῖν signifierait *felicem reddere* (*Kop.*, *Rosenm.*, *DeW.*), mais l'absence de toute vie spirituelle et morale (voy. 2, 1), de sorte que ἐζωοποίησε, « *il nous a donné* la Vie, » s'applique au retour du chrétien à la vie morale et spirituelle que ses péchés avaient éteinte en lui, partant à sa renaissance, à sa régénération (*Calvin*, *Estius*, *Matthies*, *Schenkel*, *Bleek*). C'est bien, en effet, la première chose à faire chez ces hommes, à qui Paul vient de reprocher l'immoralité de leurs sentiments et de leur vie. C'est l'œuvre de l'amour de Dieu: ces morts il les a rendus à la vie, à la vie spirituelle et morale. Son amour immense, révélé par Jésus-Christ et manifesté en lui, surtout par son sacrifice, touche les cœurs des hommes rebelles, les gagne et y accomplit l'œuvre merveilleuse de la conversion. C'est un fait positif dont les lecteurs de Paul ont fait l'expérience. C'est un fait passé, mais l'aoriste indique un fait passé qui va se reproduisant : l'amour de Dieu déploie toujours sa puissance.

Maintenant quel est le sens de συν- τῷ Χριστῷ ? — Τῷ Χριστῷ est un dat. provoqué par le préfixe συν (= συνεζωοποίησε σὺν τ. Χριστῷ, Col. 2, 13). Quant à συν-, *Bèze* y voit l'idée de collectivité (= una vivificavit), ce qui ne se peut à cause de τῷ Χριστῷ; d'autres, celle de ressemblance (*Anselme:* sicut. *Grot.*, *Kop.*, *Flatt*, *Rosenm.*, etc. ad exemplum = « il nous a vivifiés *comme* ou *à l'exemple de* Christ »), ce qui est insuffisant. La prép. composante συν indique l'accord, l'harmonie, l'union avec quelqu'un dans une même action ou position (= avec et comme). Rom. 8, 17 : εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν, « si nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui, » c.-à-d. si nous sommes unis à lui dans la souffrance, afin d'être unis à lui dans la

glorification ; en d'autres termes, si, appelés à souffrir comme il y a été appelé lui-même, nous y apportons les mêmes sentiments que lui, afin que, comme il a été glorifié, nous soyons aussi glorifiés avec lui. 2 Tim. 2, 11, 12 : εἰ γὰρ συναπεθάνομεν καὶ συζήσομεν, « si nous mourons avec lui, nous vivrons aussi avec lui, » c.-à-d. si nous sommes unis à lui dans la mort, nous serons aussi unis à lui dans la vie ; en d'autres termes, si appelés à mourir comme il y a été appelé lui-même, nous y apportons les mêmes sentiments que lui, eh bien ! comme il vit, nous vivrons aussi avec lui. Rom. 6, 4. Gal. 2, 20. Col. 2, 12. 3, 1. De là, ἡμᾶς συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ, « *il nous a donné la vie avec Christ,* « c.-à-d. qu'étant unis à Christ, Dieu nous a donné la vie comme il l'a donnée à Christ. Telle est la valeur de συν- τῷ Χριστῷ. Toutefois, la pensée n'apparaît pas encore bien clairement, et nous aurions peut-être de la peine à la bien saisir, si nous n'avions pas des passages analogues (Rom. 6, 4-11. Voy. Col. 2, 12) qui peuvent servir à nous guider[1]. Le chrétien, dans sa conversion, *s'unit* intimement à Christ par la foi en lui : la foi est du cœur et essentiellement mystique (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 3, 22). Il se passe alors dans le chrétien un changement profond, extraordinaire, en ce que, *par le fait de cette union avec Christ*, il reproduit dans sa personne et

[1] *Estius :* συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ, quod intellige de vita justitiæ, quæ vobis peccato mortuis datur *in baptismo*, quæque per Christum ex morte redivivum fuit quodam modo repræsentata. Le sens de ἐζωοποίησε est juste ; mais le συν indiquant l'*union* du chrétien avec Christ est passé sous silence et remplacé par *in baptismo. Estius* attribue au rite du baptême ce qui est l'effet de l'union avec Christ. Il est vrai que dans Rom. 6, 4-11. Col. 3, 11-14, il est parlé du baptême ; mais là-même, le changement du chrétien est attribué à l'union avec Christ, non au rite (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 4, 1 et Col. 2, 12) et notre passage confirme la vérité de cette interprétation, en ne mentionnant pas le baptême. Du reste, il ne faut pas assimiler complètement ces passages aux nôtres, parce qu'ils ne sont pas identiques en tout point.

dans sa vie un fait qui s'est produit dans la personne et dans la vie de Jésus : une mort et un retour à la vie. Christ était mort et Dieu l'a rendu à la vie, à une vie qui n'est plus sa vie terrestre, en contact avec le péché, mais une vie céleste (voy. Rom. 6, 10. 11. Cf. Col. 2, 11). De même le chrétien était mort par ses fautes et, par le fait de son union avec Christ, Dieu l'a rendu à la vie comme lui, et à une vie qui n'est plus la vie de péché, mais une vie céleste, la vie morale et spirituelle. Il s'est ainsi produit en lui une renaissance, une régénération, et c'est le premier fruit de son union avec Jésus. Ce n'est point, comme on l'a prétendu (*DeW.*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*, etc.), le résultat du rapport du chrétien avec Christ, en tant que membre du corps dont Christ est la tête, car il faut être rendu à la vie spirituelle et morale, avant que ce rapport ecclésiastique s'établisse (comp. Col. 2, 13. Rom. 6, 4-11).

Tout à coup Paul interjette avec vivacité une réflexion qu'il adresse directement à ses lecteurs : * χάριτί ἐστε σεσωσμένοι : Χάριτι, jeté en avant, met en saillie le principe, l'idée de grâce : « *c'est par grâce* — non par vos œuvres et mérites — *que vous êtes sauvés.* » Le sentiment de l'amour de Dieu pour les pécheurs, amour d'autant plus grand qu'il est parfaitement immérité, le presse et le domine. Il vient de dire que « Dieu est riche en miséricorde, » que c'est « à cause de son grand amour » qu'il nous a donné la vie, quand nous étions morts par nos fautes, et à peine a-t-il énoncé ce premier bienfait, qu'il ne se donne pas le temps d'achever, il y revient soudain par une intercalation qui veut dire : « au reste tout est grâce dans notre salut, » et il continue — pour reprendre encore au ℣ 8 l'idée du salut.

℣ 6. Après cette parenthèse, Paul revient à l'œuvre de

* *οὐ* a été ajouté devant *χάριτι* par les instruments occidentaux (D*EFG, it. vulg. Victorin. Aug. Ambros.). A tort; il est évident que tout ceci est rapporté à Dieu, non à Christ.

Dieu, qui a débuté par ce grand fait ἡμᾶς συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ, il poursuit et achève : καὶ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, « *il nous a ressuscités* (avec lui) *et nous a fait asseoir* (avec lui) *dans les cieux* (τὰ ἐπουράνια, voy. 1, 3). La composante συν- garde toujours sa même valeur (= avec et comme). Paul veut dire que Dieu nous a ressuscités (en union avec Christ et *comme* lui) et nous a fait asseoir (en union avec Christ et *comme* lui) dans les cieux, nous faisant passer ainsi, en raison de cette union, par les mêmes événements qui ont signalé la vie de Christ : il nous a accordé la même destinée, déployant pour nous qui avons foi la même puissance qu'il a déployée pour Christ » (1, 19. 20). Καὶ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν, ne sont pas une sorte de dédoublement de l'idée renfermée dans συνεζωοποίησε et l'exprimant de nouveau (*Kop.*, *Flatt*, *Rosenm.*, *Monod*, *Braune*, *Hofm.*, p. 71); ils disent autre chose et font suite[1]. — On s'étonne (*Harless*, *Olsh.*, *DeW.*) que Paul ajoute ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ et ne dise pas, comme au ỳ 5, τῷ Χριστῷ ou σὺν τῷ Χριστῷ, puisqu'il vient après συν-ήγειρε, συν-εκάθισε. A tort; si Paul a changé la préposition, c'est qu'il a modifié l'idée, et que ἐν n'est point l'équivalent de συν ou du dat. (cont. *Érasme*, *Corn.-L.*, *Beng.*, *Wolf*, *Matthies*, *Meier*, *DeW.*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*). Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ signifie, non *par* ou *à cause de Christ* (per ou propter Ch. *Estius*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*), mais « *en Jésus-Christ*, » c.-à-d. que c'est dans la personne même du Christ ressuscité et assis dans les cieux que Dieu nous a ressuscités et fait asseoir dans les cieux

[1] *DeW.*, *Bleek*, *Braune* font observer que l'ordre de συνήγειρε et συνεζωοποίησε est précisément inverse dans Col. 2, 12. 13. La raison en est simple. Dans Colossiens, on voit que le rapport existe entre συνταφέντες et συνηγέρθητε, pour indiquer ce qui s'est passé dans le baptême; tandis que, dans notre passage, la relation existe entre συνήγειρε et συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, relation tout autre, en sorte que συνεγείρειν n'a ni le même sens, ni la même valeur dans les deux passages.

(*Calv.*, *Harless*). Ainsi, personnellement, nous ne sommes point encore ressuscités ni assis dans les cieux; mais, unis à Christ (συν), nous sommes ressuscités et assis dans les cieux en sa personne (ἐν Χρ. Ἰησ.). Dieu, par le fait de notre union avec Christ, nous a accordé les mêmes destinées qu'à lui, de sorte que nous pouvons contempler dans sa personne ressuscitée et glorifiée notre propre résurrection et notre propre glorification. Cette grande puissance que « Dieu a déployée, en le ressuscitant des morts et en le faisant asseoir à sa droite, dans les cieux, » il l'a magnifiquement déployée pour nous, qui sommes unis à Christ par la foi, comme Paul nous l'annonçait, 1, 19. 20. « *Quand nous étions morts par nos fautes*, » son amour tout puissant « *nous a rendus à la vie*, comme Christ et avec lui. » Bien plus, *il nous a ressuscités* avec lui et comme lui, *et nous a fait asseoir*, avec lui et comme lui, *dans les cieux, en* la personne de *Jésus-Christ*, » en sorte qu'aujourd'hui nous sommes et nous nous sentons vivants, vivants d'une vie nouvelle, et, qu'unis à Christ, nous nous contemplons déjà en sa personne ressuscités avec lui et assis avec lui dans les cieux. L'amour de Dieu envers les pécheurs est si riche, si immense, qu'il a la puissance de fondre les glaces de leurs cœurs et de les épanouir sous les chauds rayons de sa grâce, de manière à rendre ces morts à la vie spirituelle et morale et à pénétrer leur âme de l'assurance de leur salut, en leur faisant contempler dans la résurrection du Christ — à qui ils sont unis — leur propre résurrection, et, dans sa glorification, la leur propre. Ces aoristes (συνεζωοποίησε, συνήγειρε, συνεκάθισε) sont parfaitement en place, car il s'agit là de faits passés, mais qui vont se reproduisant en chaque pécheur qui vient s'unir à Christ par la foi. Ils ne sont point mis pour des présents (*Holzh.*), ni pour des futurs (*Rosenm.*). Ce ne sont point non plus des *præterita prophetica*, pour annoncer l'avenir en le représentant déjà comme chose faite et passée (*Jér.*, *Corn.-L.*, *Olsh.*)

et il n'y a nul besoin de les commenter par « spe » (*Grot.*, *Flatt*) ou par « jure et virtute spirituali » (*Beng.*[1]).

℣ 7. ἵνα ἐνδείξηται indique le but de Dieu dans ce déploiement de la puissance de son amour, que Paul vient de décrire ℣ 4. 5. — Ἐνδείκνυσθαι, *montrer*, *faire voir ;* ordinairement montrer au dehors ce qui est au dedans, Rom. 2, 15. 9, 17, 23. 1 Tim. 1, 16. 2 Tim. 4, 14. Tite 2, 10 (voy. ἐνδείκνυσθαι et ἐπιδείκνυσθαι, *Oltram.*, Comm. Rom. 2, 15). Ici, ce qui est au dedans ce sont les richesses de son cœur de Père, τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ. Le subj. ἵνα ἐνδείξηται venant après un passé, se rencontre souvent dans le N. T. sans qu'on puisse toujours bien s'en rendre compte (voy. *Winer*, Gr. p. 270). On pourrait croire qu'il a été provoqué par le fait que les aoristes, συνήγειρε, συνεκάθισε, indiquant un fait passé qui va se reproduisant, renferment une promesse pour l'avenir.

ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις : Αἰὼν désigne prop. un temps d'une durée indéfinie, sans terme fixe, et se rend par *temps*, *siècle*, *époque*, *âge*. Le pluriel αἰῶνες n'indique ici, ni une série de siècles (*Braune*), ni une période sans fin (*Hofm.*); c'est un pluriel d'indétermination, comme χρόνοι, Rom. 16, 25. ἀνατολαί, δυσμαί, Matth. 2, 1. 8, 11. οὐρανοί, etc. ἐξουσίαι, Rom. 13, 1. — Ἐρχόμενος et ἐπερχόμενος (præsens futurascens) prop. *qui va* ou *doit venir*, *imminent* (τὰ ἐπερχόμενα, « les choses qui vont arriver, » Es. 41, 4. 22. 23. 44, 7. 45, 11. Esch. Prom. 98 : τὸ παρόν, τό τ' ἐπερχόμενον. Jaq. 5, 1). De là, « *dans les temps qui vont* ou *doivent venir*, » c.-à-d. *dans les temps qui vont s'écouler*, et où il

[1] Un grand nombre de commentateurs embarrassés par ces temps passés (aoristes), n'ont pas cru pouvoir entendre συνήγειρε et συνεκάθισε au sens propre ; en conséquence, ils ont cherché à ces expressions des significations figurées. Dès lors, le champ était ouvert aux hypothèses, et l'arbitraire s'est montré par la diversité des explications. *Meyer* en a donné un résumé, p. 101, note.

déploiera la puissance de son amour pour le salut des hommes, comme il l'a déployée pour le salut des chrétiens actuels. (*Calv.*, *Bèze*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Estius*, *Wolf*: sunt sæcula, ætates seu tempora inde ab apostolicis illis ad finem mundi secutura. *Beng.*, *Matthies*, *Meier*, *B.-Crus.*, *Bleek*, *Braune*, *Hofm.*). On objecte que Paul croyait le retour de Christ plus ou moins prochain, de sorte que cette interprétation cadre mal avec ses pensées. Il est certain que Paul ne s'était pas représenté qu'une longue suite de siècles s'écoulerait avant la Parousie ; aussi l'expression οἱ αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι n'a-t-elle point cette portée dans son esprit. Paul, en employant le mot αἰών, qui désigne proprement une durée indéfinie, et, en le mettant au pluriel, montre doublement par là que cette durée est *indéterminée* à ses yeux, parce que, malgré son espérance d'un retour prochain, il ne sait rien de *précis* sur cette époque, et que c'est des événements qu'il doit finalement attendre instruction. C'est pour laisser à l'expression ce qu'elle a d'indéterminé qu'il convient de traduire « *dans les temps à venir*, » plutôt que « *dans les siècles à venir*. — D'autres commentateurs (*Ambros.*, *Kop.*, *Flatt*, *Rückert*, *Harless*, *Olshaus.*, *DeW.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Monod*) voient dans ces αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι l'époque qui doit s'ouvrir par la Parousie (= ὁ αἰὼν ὁ μέλλων, Éph. 1, 21), ces temps où le Seigneur doit venir dans sa gloire réaliser ses promesses et mettre les chrétiens en possession de la gloire de Dieu et de la félicité éternelle (Rom. 8, 8. 13, 11). Mais il est évident que ce n'est pas ce fait là que Paul exprime quand il dit : ἵνα ἐνδείξηται τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ; il parle de cette puissance de la grâce se déployant « dans les temps à venir, » comme elle s'est déjà déployée dans l'époque actuelle.

τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος* τῆς χάριτος αὐτοῦ, « *afin de faire*

* πλοῦτος au lieu de πλοῦτον, voy. 1, 7.

voir... les richesses (πλοῦτος, voy. 1, 7) *infinies* (ὑπερβάλλων, voy. 1, 19) *de sa grâce.* » — ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, « *par sa bonté envers nous en Jésus-Christ.* » Χρηστότης, *la bonté, l'indulgence*, opp. à ἀποτομία, *la sévérité, la rigueur*, Rom. 11, 22. 2, 4. — Ἐφ' ἡμᾶς se relie, non à ὑπερβάλλον (*Winer*, Gr. p. 130), mais à χρηστότητι (χρηστότης ἐπί, Rom. 11, 22. Cf. Luc 6, 25) et l'article (τὴν ἐφ' ἡμᾶς) n'est pas nécessaire (cf. 1, 19). — Paul ajoute épexégétiquement ἐν Χρ. Ἰησοῦ (qu'il ne faut pas relier à ἐνδείξηται, *Braune*), parce que c'est « en Christ, » c.-à-d. dans la communion avec lui, que cette indulgente bonté de Dieu pour les pécheurs se manifeste (voy. 1, 3). Paul le répète ici et au ỳ 10, parce que dans toute son épître il tient à témoigner que c'est *en lui*, dans sa communion, que se réalisent pour nous « toutes les bénédictions spirituelles du plan de salut de Dieu, » afin d'attacher fortement les chrétiens à sa personne. — Ainsi, le but de ce grand déploiement d'amour, dont Paul vient de parler ỳ 5, c'est de faire voir dans les temps qui doivent s'écouler, comme il vient de le faire pour les chrétiens d'aujourd'hui, les richesses de cet amour pour le salut des pécheurs.

ỳ 8. Γάρ annonce une confirmation du ỳ 7 : c'est bien « cette richesse infinie de la grâce de Dieu, qui se fera voir, » *car* toute cette dispensation, qui se résume en deux mots : « être sauvé, » est grâce pure de Dieu. Ce sentiment a déjà fait irruption ỳ 5, mais Paul éprouve le besoin de le mettre en pleine lumière en relevant que le mérite de l'homme n'y est absolument pour rien. — Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, « *en effet, c'est* — non *par grâce* (χάριτι, ỳ 5): il s'agit ici du fait, non du principe ; mais « *par la grâce*, c.-à-d. *par sa grâce* — cet amour miséricordieux dont il vient de parler ỳ 4 — *que vous êtes sauvés* (non « justifiés, » *Corn.-L.*). Ce « *vous*, » ce sont les lecteurs de l'épître : Paul s'adresse directement à eux, par une application d'autant

plus pressante qu'elle est personnelle. Il est évident que cela peut se dire à tout chrétien. Σωτηρία (R. σώζειν, sauver, délivrer) *le salut, la délivrance* par excellence, c.-à-d. le bonheur à venir, la félicité, la Vie éternelle. Il présente ce bonheur comme obtenu par la délivrance d'un danger couru : ce danger, c'est la condamnation de Dieu méritée par les péchés (σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς, *être sauvé, délivré de la colère de Dieu* (Rom. 5, 9. 9, 22). Σωτηρία est opposé à ἀπώλεια (Phil. 1, 28), *la perte, la ruine, la perdition* par excellence, c.-à-d. la condamnation à venir, la privation du bonheur éternel, envisagée sous le point de vue d'un malheur auquel on succombe et dans lequel on trouve sa perte, sa ruine. Σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς, *être sauvé, délivré de la colère de Dieu* (Rom. 5. 9. Cf. 9, 22), qui tombera au dernier jour sur les pécheurs (Rom. 2, 5. 3, 5. 1 Thess. 1, 10), est une expression négative que Paul emploie souvent sous la forme absolue σώζεσθαι (Rom. 5, 10. 8, 24. 11, 14. 1 Cor. 1, 21. 3, 5, etc., opp. à ἀπόλλυσθαι, 1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15. 4, 3. 2 Thess. 2, 10) pour dire être mis en possession du bonheur éternel. De là, ἐστὲ σεσωσμένοι, « *vous êtes sauvés* » (Vulg.: salvati estis). Le parf. passif s'emploie pour indiquer l'état dans lequel une personne ou une chose sont mises et se trouvent (Jean 19, 38. Act. 13, 29. 48. 1 Cor. 1, 10. 2 Tim. 2, 21. 3, 17, etc.). Ce salut, il est vrai, n'est pas encore un fait consommé objectivement (voy. Rom. 5, 9. 10 : σωθησόμεθα. 8, 24 : τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν), mais il n'en est pas moins un don de la réalité duquel le cœur uni à Christ a conscience (voy. ℣ 6). Paul représente les chrétiens comme possédant déjà idéalement ce que le Seigneur leur donnera en réalité. — διὰ τῆς πίστεως, « *par la foi.* » La foi est présentée ici comme moyen, non comme principe; aussi est-elle déterminée par l'article, « *la foi,* » la foi en Jésus-Christ (voy. sur διὰ τ. πίστεως et ἐκ πίστεως, *Oltram.*, Comm. Rom. 1, 17. I, p. 168). La foi qui nous unit à Christ, est le

moyen par lequel le pécheur saisit ce salut (1 Tim. 6, 12), ce salut auquel Dieu l'appelle[1]. La foi est une confiance pleine et entière en celui qui est l'objet; elle porte en germe l'amour; elle est de sa nature un sentiment du cœur : c'est ainsi que Paul l'envisage (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 3, 22, p. 296-302).

καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον (℣ 9)· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται : Καὶ τοῦτο est une expression elliptique, servant à ajouter une circonstance importante, un détail aggravant, etc. = « *et cela, et encore* » (= idque, et hoc quidem, et præsertim. Voy. καὶ ταῦτα, Viger ed. Hermann, p. 177). Τοῦτο rappelle ce qui a été dit; καὶ renchérit (Rom. 13, 11. 1 Cor. 6, 6. Phil. 1, 28. 3 Jean 5. De même καὶ ταῦτα, 1 Cor. 6, 8. Hb. 11, 12). Dans notre passage καὶ τοῦτο signifie « *et cela,* » c.-à-d. et ce salut (τοῦτο = τὸ σεσωσμένον εἶναι, *Calv.*, *Calov*, *Baumg.*, *Semler*, *Morus*, etc. *Rück.*, *Matthies*, *Olsh.*, *De W.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Monod*, *Meyrick*), car c'est l'idée capitale, — et non « *et cela,* » c.-à-d. cette foi (τοῦτο = τὸ πιστεύειν, *Chrys.*, *Théoph.*, *Jér.*, *Aug.* de dono perseverantiæ, ep. 107, ad Vital. *Bèze*, *Grot.*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Bengel*, *Wolf*, *Michael.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier*, *B.-Crus.*); en effet, en ajoutant οὐκ ἐξ ἔργων, Paul ne peut certainement pas vouloir nier que « la foi ne vienne des œuvres, » car cela va de soi, les ἔργα étant le principe opposé à πίστις. Il faut donc que τοῦτο représente τὸ σεσωσμένον εἶναι[2]. — Pour faire ressortir la vérité

[1] *Estius:* Constitutum est neminem salvum fieri, nisi primum omnium credet in Christum, et ea fide, *per modum cujusdam meriti*, salutem assequatur. » Ce « per modum cujusdam meriti » est un véritable contresens, un reniement de l'enseignement de Paul au profit de la doctrine catholique romaine. Notre passage tout entier y répugne. Il n'y a aucune espèce de mérite, sous aucune forme quelconque à recevoir le don de Dieu (*θεοῦ τὸ δῶρον*), et la foi par laquelle nous saisissons le salut que Dieu nous offre, est dans ce cas.

[2] *Holtzm.*, *Harless*, *Bleek*, *Hofmann* veulent que *τοῦτο* représente

de τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, Paul le confirme par deux négations : la positive τῇ χάριτι est confirmée par la négative : οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον — et la positive διὰ τῆς πίστεως est confirmée par la négative : οὐκ ἐξ ἔργων. Il ne faut rien renfermer entre parenthèses, ni καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον (*Bèze*, *Grot.*, *Estius*, *Kop.*, *Meier*), ni καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον, οὐκ ἐξ ἔργων (*Griesb.*, *Scholz*), ce qui amène de fausses liaisons, ni même θεοῦ τὸ δῶρον, (*Lachm.*, *Harless*, *DeW.*), qui est trop court et trop vivement interjeté pour être une parenthèse. — Καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν « *et cela* — ce salut — *ne vient pas de vous,* » vous n'en êtes aucunement les auteurs. — θεοῦ τὸ δῶρον : θεοῦ est en tête pour l'accentuer et l'opposer à ἐξ ὑμῶν. D'ailleurs cette expression ne se résout pas en θεοῦ (δῶρόν ἐστι) τὸ δῶρον, « ce don est un don de Dieu » (*Rück.*, *Meyer*, *Wiggers*, Stud. u. Krit. 1841, p. 431), comme si Paul voulait nier que ce don fût d'un autre; il faut simplement reprendre le sujet τοῦτο avec ἐστὶ sous-entendu = τοῦτο (ἐστὶ) θεοῦ τὸ δῶρον, « *c'est le don de Dieu,* » comme on le fait de même pour οὐκ ἐξ ἔργων, « *ce n'est pas par les œuvres,* par le principe (ἐξ) des œuvres (Rom. 3, 20. 4, 2. 11, 6. Gal. 2, 16. 3, 2. 5, 4. Tite 3, 5).

Pour bien comprendre ce que Paul exprime ici d'un mot, il faut se rappeler ce que Paul enseigne sur la δικαιοσύνη ἐξ ἔργων et la δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως. Nous trouvons cet enseignement exposé tout au long dans l'épître aux Romains. En voici le trait principal qui jettera du jour sur notre passage.

La justice (δικαιοσύνη) désigne cet état de perfection morale d'un homme qui est selon la volonté de Dieu — et, par

τὸ σεσωσμένον εἶναι διὰ τῆς πίστεως, afin de comprendre aussi la foi dans le don de Dieu. Cela ne cadre pas avec ce qui suit. Quand Paul dit(τοῦτο) οὐκ' ἐξ ἔργων, évidemment cela revient à τοῦτο (i. e. τὸ σεσωσμένον εἶναι) οὐκ ἐξ ἔργων, et non à τοῦτο (i. e. τὸ σεσωσμένον εἶναι διὰ τ. πίστεως) οὐκ ἐξ ἔργων.

suite, peut prétendre à ses bénédictions et à ses grâces, partant à la Vie éternelle. Cette justice, qui conduit à la félicité des cieux, peut être recherchée par deux voies, autrement dit, deux principes religieux différents. D'abord par *la loi* (νόμος), qui sert de fondement aux relations de l'homme avec Dieu. La loi dit à l'homme : « Celui qui observera ces commandements obtiendra ainsi la Vie » (Rom. 10, 5. Cf. Gal. 3, 12). Elle conditionne la Vie éternelle à l'obéissance de l'homme. En conséquence elle le presse d'accomplir ses ordonnances, et c'est par *les œuvres* (ἔργα νόμου ou ἔργα. Rom. 3, 20. Cf. 9, 32. Gal. 2, 16. 3, 3. 5) qu'elle prétend le conduire à la justice (δικαιοσύνη) et par là à la Vie éternelle. Cette justice résulte alors *des œuvres de l'homme* (δικαιοσύνη ἐξ ἔργων, δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου) et fait son mérite : elle lui est *propre* et personnelle (δικαιοσύνη ἰδία, δικαιοσύνη ἀνθρώπου). Ce bonheur éternel doit être la conquête obtenue par ses efforts, le résultat de son travail (ἐργάζεσθαι, Rom. 4, 5. ποιεῖν, Gal. 3, 11), un *dû* (ὀφειλόμενον, Rom. 4, 5), une récompense de ses propres mérites, dont il peut se glorifier (Rom. 3, 29).

Cette voie qui, au premier coup d'œil, paraît si simple et si promettante, ne conduit pas, en réalité, l'homme à la Vie éternelle (Rom. 3, 19), par la raison bien simple que l'homme transgresse la loi et la viole au lieu de l'observer : il ne réalise pas cette justice que la loi réclame. Tout homme sérieux qui sonde son cœur, examine sa conscience et sa vie, est obligé de reconnaître que bien loin de posséder cette justice qui résulte de l'accomplissement de la loi (ἐξ ἔργων νόμου, ἐξ ἔργων), il est pécheur, parfois même pécheur scandaleux, et ne saurait être tenu pour juste devant Dieu.

L'évangile, s'adressant alors à l'homme qui reconnaît l'inutilité de ses efforts pour parvenir par *ses œuvres* (ἔργα νόμου ou ἔργα) à la justice ou à la Vie éternelle, bien mieux ! qui se sent pécheur, coupable et digne de la condamnation

par ses œuvres mêmes, lui ouvre une voie nouvelle, tout à fait indépendante de la première (χωρὶς νόμου, Rom. 3, 21. χωρὶς ἔργων νόμου, 3, 28), qui le conduira à la justice (δικαιοσύνη), mais à une justice qui n'est point la justice de l'homme (δικαιοσ. ἀνθρώπου, ou δικαιοσ. ἰδία), à *la justice qui vient de Dieu* (δικαιοσύνη θεοῦ ou ἐκ θεοῦ, Rom. 1, 17. Phil. 3, 9), partant au salut. Cette voie est celle de *la foi* (δικαιοσύνη ἐκ πίστεως ou διὰ τῆς πίστεως, Rom. 1, 17. 3, 30) qui donne pour fondement aux rapports de l'homme avec Dieu *la grâce* (χάρις, Rom. 3, 24. 4, 5. 16. 19. 20. 6, 1. 14. Cf. Gal. 5, 4. Tite 2, 11. 3, 7) ou *la miséricorde* (ἔλεος, Rom. 9, 23. 11, 31. 15, 9. Cf. Éph. 2, 4. 1 Tim. 1, 13-16. Tite 3, 5) *de Dieu.* Par la foi en Jésus-Christ, le pécheur se réconcilie avec Dieu, obtient la justice qui vient de Dieu et le salut, la Vie éternelle. Ce principe nouveau exclut tout mérite du côté de l'homme; il n'est plus question que de la grâce de Dieu (voyez *Oltramare*, Comm. Romains I, p. 309).

Tel est l'enseignement de Paul, et notre passage concorde parfaitement. *En effet, c'est par sa grâce que vous êtes sauvés*, écrit Paul à ses lecteurs, *par le moyen de la foi*, — *et cela*, c.-à-d. ce salut, *ne vient pas de vous*, vous n'en êtes pas les auteurs; *c'est le don de Dieu : ce n'est pas par les œuvres* (le principe des œuvres), partant par le résultat d'un mérite quelconque de votre part. — ἵνα μή τις καυχήσηται, *afin que* — non *en sorte que* (*Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Holzh.*, *Meier*), sens que n'a point ἵνα — *personne ne se glorifie.* » Là où il n'y a aucun mérite de l'homme, l'homme ne saurait se glorifier de rien. Καυχᾶσθαι, *se faire gloire*, *tirer vanité*, *se targuer*, *être fier de*, Rom. 2, 17. 23. Le penchant à se glorifier était assez général chez les Juifs, qui étaient fiers de leurs privilèges religieux (Rom. 2, 17. 3, 27. 4, 2), et les chrétiens ne doivent pas tomber dans le même défaut en se faisant illusion à eux-mêmes sur leur pré-

tendu mérite : la grâce de Dieu doit être seule glorifiée (1 Cor. 1, 30. 31).

Tout ce développement sur le salut par la foi, non par les œuvres, est sans doute amené par l'opposition à ces docteurs qui prétendent arriver à la Vie, au bonheur éternel, par les mérites d'une vie ascétique, et qui caressent en leur cœur cette sainteté supérieure qu'ils s'attribuent (Cf. Col. 2, 23).

℣ 10. Paul confirme (γὰρ) non pas seulement l'idée « *afin que personne ne se glorifie* » (*Estius, Matthies, Schenkel, Bleek, Braune, Hofmann*), car la pensée de ce verset va plus loin; mais ce qu'il a avancé dans les deux négations (καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν... καυχήσηται). Il le confirme par l'affirmation que tout ce que nous sommes, nous chrétiens, est l'ouvrage de Dieu (*Beng., Harless, Meyer*). — Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα: αὐτοῦ est jeté en avant pour l'accentuer; c'est l'idée essentielle : *car c'est de Dieu que nous* — chrétiens — *nous sommes l'ouvrage* » (ποίημα au fig. Cf. Deut. 32, 6. És. 44, 1). C'est Dieu qui nous a faits ce que nous sommes actuellement, ce n'est pas nous qui nous nous sommes faits tels, αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς καὶ οὐχ ἡμεῖς, selon l'expression du Ps. 100, 3. Ce n'est pas le résultat du développement naturel d'un germe existant en nous, le produit de notre volonté propre, c'est l'ouvrage de la puissance de l'amour de Dieu. Paul vient de le montrer. Nous étions morts par nos fautes ; la vie spirituelle et morale était éteinte en nous : Dieu nous a rendus à la vie, συνεζωοποίησε, κ. συνήγειρε, κ. συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, en un mot, il nous a sauvés par sa grâce. Laissés à nous-mêmes, nous croupirions encore dans notre bourbier. C'est une erreur que de rapporter ποίημα à la création physique, puis κτισθέντες à la création spirituelle (*Tert.* cont. Marc 2, 5. 17. *Grég. de Naz.* et *Basile* dans Théoph. *Photius* dans Ecum.). Ποίημα n'y fait pas même allusion (cont. *Pél., Jér., Érasme, Kop., Rück., Matthies, Schenkel*). — Cette œuvre.

Dieu l'a faite en Jésus-Christ : κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, « *ayant été créés* — lors de notre conversion — *en Jésus-Christ.* » Cette métamorphose du chrétien est si grande, si profonde, que Paul en parle comme d'une création (Éph. 4, 24. Col. 3, 10), une vraie création spirituelle et morale (Cf. Tite 3, 5 : παλιγγενεσία). Le chrétien est un homme nouveau (ỷ. 15). Elle est dite ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, parce qu'elle a pour fondement Christ, par la foi qui nous *unit* à lui, comme Paul dit encore ailleurs : εἴ τις ἐν Χριστῷ (est en Christ, c.-à-d. uni à Christ) καινὴ κτίσις, 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. Ἐν Χρ. Ἰησοῦ ne signifie pas « per Christum » (*Estius :* per meritum Christi. *Kop.:* per J. Christum et ejus doctrinam. *Rosenm.*, *Flatt*). Il faut, pour cette création, l'union du chrétien avec Christ, ce qu'indique ἐν. En dehors de cette union produite par la foi (διὰ τῆς πίστεως, ỷ 3) cette création n'a pas lieu.

ἐπ' ἔργοις ἀγαθοῖς : Ἐπί, dat. non pas « *sous la condition de* » (*Matthies*, *Meier*), mais « *pour* » qui indique le but de cette création (Gal. 5, 13. 1 Thess. 4, 7. 2 Tim. 2, 14, etc. ἐπ' ἀργυρίῳ, pour de l'argent, Plut. Cicér. 8. *Winer*, Gr. p. 368) « *pour de bonnes œuvres* » (ἔργα ἀγαθά, Rom. 2, 7. Col. 1, 10), c.-à-d. des œuvres morales, par opposition aux œuvres immorales, aux fautes et aux péchés que ces hommes commettaient auparavant (cf. Tite 2, 14 [1]). Ainsi la grâce de Dieu est le principe de cette création, la foi le moyen, et les bonnes œuvres le but. *Estius* repousse cette signification de ἐπὶ et traduit : « creati, per meritum Christi, *in* operibus bonis, tamquam effectis Dei creantis. Sensus enim est : *creati* a Deo... *quantum ad opera bona*, quia scilicet ipsa bona opera fiunt in nobis a Deo. Nec vero

[1] Il est évident que par ces *ἔργα ἀγαθά*, Paul entend des œuvres qui sont produites par le principe de la foi qui gouverne le chrétien, des œuvres de foi. Paul ne les compare pas ici aux œuvres de la loi, dont il n'est pas question (voy. sur cette comparaison *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 292).

per hoc subtrahuntur opera nostra bona libero arbitrio, quemadmodum docent hæretici [les Réformés] : sed quidquid boni libero arbitrio agimus, totum Deo auctori, factori, creatori tribuitur, ut ne quis glorietur. » Nous devons remarquer 1° que ἐπὶ ne peut pas signifier *dans* ou *quant à* (in, quantum ad); 2° κτισθέντες ne saurait être limité aux bonnes œuvres (= ayant été créés... quant aux bonnes œuvres). La κτίσις, dont il est ici question, est un renouvellement de l'homme tout entier, et non pas seulement « une création *quant aux, relativement aux bonnes œuvres.* » 3° Toutes ces considérations sur la liberté de l'homme dans les bonnes œuvres sont en dehors du texte, qui ne s'en occupe pas.

οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν: οἷς présente une difficulté de construction. Nous rejetons d'entrée l'explication de *Beng.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *B.-Crusius :* Οἷς est, par attraction du dat. précédent, pour ἃ — et ἃ... ἐν αὐτοῖς est (comme en hébreu אֲשֶׁר... בָּם) pour ἐν οἷς, de sorte que la phrase revient à ἐν οἷς ἵνα περιπατήσωμεν, προητοίμασεν ὁ θεός = « dans lesquelles [bonnes œuvres] Dieu a ordonné, voulu (προητοίμασεν ἵνα) que nous marchions » (*Kop.*, *Rosenm.*), ou en faisant προητοίμασεν neut. (2 Chron. 1, 4. Luc 9, 52) = « Dieu a fait les préparatifs, afin que nous y [ἐν οἷς] marchions » (*Bengel*). Un semblable hébraïsme est inusité dans les écrits du N. Testament, et il n'est point nécessaire.

Cela dit, nous nous trouvons en présence de deux constructions différentes : il résulte de la première que *Dieu a préparé d'avance de bonnes œuvres* pour les chrétiens, tandis qu'il résulte de la seconde que *Dieu a préparé d'avance les chrétiens* pour de bonnes œuvres. C'est entre ces deux constructions et ces deux idées que se partagent les opinions des commentateurs.

D'après la plupart des commentateurs (*Syr.*, *Vulg.:* quæ præparavit Deus. *Goth.*, *Jér.*, *Calvin*, *Bèze*, *Piscator*, *Estius*,

Corn.-L., *Grot.*, etc. *Holzh.*, *Matthies*, *Harless*, *Olsh.*, *DeW.*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Holtzm.*, p. 212. *Meyrick*, *Winer*, Gr. p. 141, etc.) οἷς serait par attraction pour ἃ προητοίμασεν : Ἑτοιμάζειν τί τινι, *préparer une chose pour quelqu'un*, la rendre propre et prête pour l'usage, le besoin, la dignité, etc., de quelqu'un ; d'où προετοιμάζειν, *préparer d'avance* (Es. 28, 24. Sap. 9, 8). Puis, quand on prépare une chose spécialement pour quelqu'un, cela revient à *réserver quelque chose à quelqu'un, destiner quelque chose à quelqu'un* (Gen. 24, 14. Matth. 20, 23. 25, 34. 41. Marc 10, 40), mais avec cette idée (R. ἕτοιμος) qu'il y a entre l'objet réservé et celui à qui on le réserve quelque chose qui cadre et fait qu'ils se conviennent ; d'où προετοιμάζειν, *réserver, destiner d'avance quelque chose à quelqu'un*, Rom. 9, 24 : ἃ [σκεύη] προητοίμασεν εἰς δόξαν, « lesquels il a réservé d'avance, ou prédestinés à la gloire. » De là, plusieurs (*Calv.*, *Bèze*, *Grot.*, *Michaelis*, *Olsh.*, *Meyer*, *Monod*) traduisent : « lesquelles [bonnes œuvres] Dieu a préparées d'avance, afin que nous y marchions, » c.-à-d. afin qu'elles forment le chemin tracé d'avance que nous devons suivre (voy. περιπατεῖν, 2, 2). Προ se rapporte au plan éternel de Dieu : c'est là que ces bonnes œuvres se trouvent préparées, pour être communiquées aux chrétiens. *Meyer* remarque que ce n'est qu'*à cette condition* que nous sommes réellement et complètement « l'ouvrage de Dieu » (αὐτοῦ ποίημα), car « de « cette manière, les bonnes œuvres qui suivent la nou- « velle naissance sont, pour ainsi dire, l'écoulement d'un « trésor divin, où elles ont été placées toutes prêtes, « d'avance. » Il y a là une erreur qu'il faut signaler. Quand Paul dit que « *nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Christ*, » il entend que Dieu nous a rendus à la vie spirituelle et morale (συνεζωοποίησε) et a fait de nous de nouvelles créatures (καινὴ κτίσις), par opposition à ce que nous étions par nous-mêmes : nous étions morts par nos fautes (νεκροὶ

τοῖς παραπτώμασι). Il comprend si peu dans cette création « les œuvres qui suivent la nouvelle naissance, » qu'il dit que cette création (κτισθέντες, notez l'aor. passif) a pour *but* les bonnes œuvres (ἔργα ἀγαθά), faisant allusion aux œuvres qui suivent la régénération et en proviennent.

Maintenant on se demande ce que signifie ce ἃ προητοίμασεν ὁ θεὸς, entendu dans le sens de ces commentateurs : « *lesquelles Dieu a préparées, afin que nous y marchions.* » Qu'est-ce que cela signifie, *préparer d'avance de bonnes œuvres?* En quoi consiste cette préparation? C'est d'autant plus nécessaire que l'idée en soi paraît assez bizarre. Les ἔργα ἀγαθὰ dont il est question sont des œuvres morales (par opp. aux œuvres immorales que ces chrétiens inconvertis commettaient), et elles nous paraissent toutes préparées dans les devoirs quotidiens qui sont devant nous et que chacun est appelé par sa conscience à accomplir. Qu'est-ce donc que cette préparation de bonnes œuvres faite d'avance par Dieu? *Grotius* dit : « Præparavit, tum præscribendo formam operum, tum dando spiritum. » Mais le don de l'Esprit n'est que le don du moyen de les accomplir, et « prescrire la forme des œuvres, » ce n'est pas les préparer. — *Corn.-L.*, *Michaelis* : « præparat nobis opera bona, quum bonos socios, præceptores, confessionarios, sancta exempla, aliaque incitamenta et occasiones bene agendi nobis objicit. » Mais Paul ne dit pas que Dieu nous fournit l'occasion et les moyens de faire de bonnes œuvres ; il dit qu'il prépare ces bonnes œuvres mêmes : ce qui est tout autre chose. — *Olshausen* prétend que « cette interprétation se doit entendre en ce sens que « Dieu ordonne les circonstances et les rapports qui per- « mettent à l'homme d'accomplir ces bonnes œuvres : » l'explication ne répond pas au texte. — *Monod* dit : « qu'elles ont été préparées pour nous par une sorte d'harmonie préétablie entre le cœur du croyant et sa vie. » C'est dire en réalité que Dieu, en régénérant l'homme, *a préparé son cœur*

pour la vie morale, qui se présente en tout temps à l'homme comme un chemin tout prêt. » — *Calvin*, *Meyer*, etc., se représentent que *Dieu a préparé les bonnes œuvres* que chaque chrétien doit accomplir, en ce sens que ces bonnes œuvres sont impliquées dans son plan éternel (προ-ετοιμάσας). Le chrétien les reçoit et les exécute ensuite du décret de Dieu, de sorte que ces bonnes œuvres « sont pour ainsi dire l'écoulement du trésor divin, où elles ont été placées toutes prêtes, d'avance » (*Meyer*). « Elles sont prises du trésor de Dieu, où elles étaient longtemps auparavant gardées » (*Calvin*). « Il est évident que cette conception répond mal à l'expression « préparer d'avance. »

Aussi un certain nombre de commentateurs l'ont-ils abandonnée pour lui en substituer une autre. *Aug.*, *Estius*, *Holzhaus.*, *Matthies*, *Harless*, *DeWette*, *Braune*, traduisent : « *lesquelles* [bonnes œuvres] *Dieu a déterminées d'avance, afin que nous y marchions.* » — Nous devons faire remarquer d'entrée que l'expression προετοιμάζειν peut bien signifier *réserver*, ou *destiner d'avance quelque chose à quelqu'un*, parce qu'on l'a préparé pour lui[1] (voy. plus haut);

[1] *Estius,* d'après Aug. et Thom. adopte cette signification. « Paulus refert opera nostra bona ad efficaciam divinæ *prædestinationis*, quam vocat *præparationem.* Nam præparatio non aliud est (inquit Thomas Augustinum secutus) quam præparatio beneficiorum Dei : inter quæ computantur et ipsa bona opera. Dicitur autem Deus nobis illa præparasse, in quantum disposuit se nobis ea daturus. » Cette explication ne nous paraît pas recevable. On comprend très bien que l'on puisse dire que Dieu *nous réserve*, ou *nous destine d'avance* quelque bienfait, qu'il l'a préparé pour nous ; mais comment peut-on le dire des ἔργα ἀγαθά? *Estius* prétend qu'il faut mettre les *bona opera* au nombre des *beneficia Dei;* mais ce n'est pas possible : un bienfait est un bien que Dieu nous fait, une œuvre de Dieu ; mais les bonnes œuvres sont des œuvres que Dieu nous donne à faire, une œuvre de l'homme. Le bienfait c'est de nous avoir créés en Christ; mais les ἔργα ἀγαθά qui en sont le but, c'est le devoir de l'homme. — *Estius* en convient, quand il ajoute : « Sed ne quis existimet bona opera sic nobis a Deo præparari, ut ipsi per liberum arbitrium nihil agamus, idcirco addidit. « ut in illis ambulemus

mais qu'il ne signifie pourtant pas « *déterminer* ou *déterminer d'avance quelque chose :* on dit dans ce cas ὁρίζειν ou προορίζειν. Le radical ἕτοιμος n'autorise pas cette signification et l'on n'en cite pas d'exemples. D'ailleurs, on se demande comment cette détermination des bonnes œuvres se doit entendre. Faut-il se représenter que Dieu, dans son projet de salut, *a déterminé* ou *arrêté* les bonnes œuvres que chaque chrétien doit faire, de sorte qu'une sorte de prédestination s'étend sur toutes les actions de sa vie? Ce serait un retour à l'idée de *Calvin* et de *Mayer*. *Holzhausen* et *Matthies* ne s'expliquent pas. *Harless* (de même *DeW.*, *Braune*) répond qu'il ne s'agit pas ici de telle et telle œuvre, attendu que Paul ne dit pas ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἔργοις, partant que Dieu ne détermine pas pour chacun les bonnes œuvres qu'il devra faire. L'expression ἔργοις ἀγαθοῖς indique simplement que Dieu détermine le *genre* des œuvres, ce sont des œuvres bonnes. Mais dans ce cas l'expression ἃ προητοίμασεν ὁ θεὸς n'a plus aucune valeur; elle est complètement annulée, et l'on ne voit pas pourquoi Paul n'a pas dit simplement ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν : cela dit, tout était dit [1].

i. e. ut nos ea per liberum arbitrium exerceamus, hoc ipsum agit in nobis gratia Dei... Denique, si nos in illi ambulamus; igitur *vere nostra* sunt, *a voluntate et libero arbitrio profecta.* » Dieu, par sa grâce, nous a mis en état de faire ces *ἔργα ἀγαθά,* mais les faire relève de notre liberté, en sorte que ces bonnes œuvres sont vraiment nôtres, et non un bienfait que Dieu nous accorde et qu'il a mis en réserve pour nous. — *Ambrosiast.:* « qui nos regeneravit... ad hoc ut bonis operibus exercitati, quæ Deus nobis jam renatis decrevit (afin que, exercés aux bonnes œuvres que Dieu a déterminées pour nous, régénérés) promissa mereamur accipere. C'est un contresens. Paul dit: « quæ [bona opera] præparavit Deus, *ut in illis ambulemus* » (afin que nous les fassions) et non « *ut promissa mereamur accipere.* »

[1] Quand on lit les anciens commentaires, on trouve que l'interprétation de ce passage recouvre un débat dogmatique entre les catholiques-romains et les réformés, sur le mérite des œuvres. Paul vient d'enseigner clairement *le salut par la foi, non par les œuvres* ou le mérite du chrétien, ce qui donne pleinement raison à la dogmatique réformée con-

En conséquence, nous repoussons cette première construction, et nous pensons que οἷς est un datif qui se relie à προητοίμασεν. Ἑτοιμάζειν τινά, *préparer*, *disposer quelqu'un pour quelque chose*, le revêtir des dispositions qui le rendent propre à, *rendre quelqu'un propre à* (ἡτοιμασμένος, rendu propre à, propre à 2 Tim. 2, 21). Sir. 2, 1 : ἑτοίμασον τὴν ψυχήν σου εἰς πειρασμόν, prépare ton âme à l'épreuve, fais-lui revêtir les dispositions qui cadrent avec l'épreuve (ỳ 2. 3). Sir. 2, 17 : οἱ φοβούμενοι Κύριον ἑτοιμάσουσι καρδίας αὐτῶν. 18, 23 :

tre la dogmatique catholique, qui rattache le salut au mérite des œuvres en ce sens que *le baptisé*, justifié et régénéré, en un mot, fait chrétien par le rite même du baptême, doit, dès ce moment, s'appliquer aux bonnes œuvres pour *mériter et gagner* le salut. Paul ajoutant en résumé que « nous sommes l'ouvrage de Dieu, ayant été créés en Christ — *pour les bonnes œuvres, ἃ προητοίμασεν ὁ θεός,* en faisant allusion aux œuvres qui suivent la régénération, les docteurs romains cherchent à interpréter ce *ἃ προητοίμασεν ὁ θεός,* de manière que ces bonnes œuvres, tout en ayant leur source dans la foi et la régénération, soient cependant considérées comme le fait de *la liberté* du chrétien, s'imaginant réintroduire sous le couvert de la liberté le mérite du chrétien dans son salut. Les docteurs réformés, d'autre part, craignant de voir réapparaître l'idée du mérite des œuvres, prétendent que l'expression *ἃ προητοίμασεν ὁ θεός,* a été mise là pour montrer que « rien ne vient de nous dans nos bonnes œuvres » (*Calv.*, *Meyer*, *Monod*), et cherchent à interpréter ces paroles de manière que ces bonnes œuvres du chrétien ne soient, elles aussi, qu'une sorte « d'écoulement de la volonté divine, » qui les a arrêtées dans son projet éternel. — Ces interprétations sont également fausses à nos yeux. Cependant, les docteurs romains ont raison quand ils affirment que ces bonnes œuvres sont des *actes libres* du chrétien. Il est évident qu'elles ont leur source dans cette rénovation qui a fait de lui une *καινὴ κτίσις* et sont l'épanouissement dans sa vie d'une foi qui le porte *librement* vers le bien : la régénération, bien loin de détruire ou même d'amoindrir la liberté du chrétien, la lui a rendue, au contraire, affranchie de la domination du péché, et, sous ce point de vue, ses œuvres, œuvres *de foi*, sont des actes libres. Le tort des docteurs romains est de s'imaginer que, pour cela, elles sont *méritoires* pour le salut (voy. sur ce point *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 209). Cela est démenti par les v. 8 et 9, et quand Paul, au v. 10, parle de ces bonnes œuvres que Dieu *προητοίμασεν,* il ne dit pas : *afin que nous soyons sauvés*, mais : *afin que nous y marchions.* »

πρὶν εὔξασθαι ἑτοίμασον σεαυτόν. De là, « *nous ayant créés en Jésus-Christ pour les bonnes œuvres — auxquelles Dieu nous a préparés d'avance, afin que nous y marchions,* » c.-à-d. a commencé par nous rendre propres, nous qui n'étions propres à rien de bon (*Luth.*, *Leclerc*, *Seml.*, *Zachar.*, *Morus*, *Flatt*, *Rück.*, *Meier*, *Schenkel*, *Hilgenfeld*, Einl:, p. 678. *Reuss*, etc.). Cette interprétation est en plein dans le point de vue de Paul: le contexte indique assez clairement que ce sont les hommes qu'il faut rendre propres aux bonnes œuvres, non les bonnes œuvres qu'il faut préparer pour les hommes (cont. *Olsh.*). Le bien n'a besoin ni d'être préparé, ni d'être prédestiné : les devoirs sont toujours là qui nous attendent; c'est la volonté constante et éternelle de Dieu. On fait deux reproches à cette traduction. 1° *Harless*, et *Monod* prétendent que ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν n'est plus qu'une tautologie. Nous ne le savons pas voir. Paul aurait pu dire : « *ayant été créés de Dieu pour les bonnes œuvres*, » et s'arrêter là ; on aurait certainement compris la portée de cette parole; mais Paul, en insistant sur ce que nous avons reçu tout ce qu'il faut pour réaliser ces bonnes œuvres, en fait sentir d'autant mieux la nécessité : ce n'est donc pas une tautologie. *Meyer* reconnaît que cela accentue le but moral. 2° L'autre reproche, articulé par *Kop.*, *Harless*. *Olsh.*, *DeW.*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, c'est l'absence de ἡμᾶς: ils déclarent le pronom nécessaire. Nous ne le pensons pas. Si Paul l'eût mis, il n'y aurait rien à dire (cf. Jean 5, 36); mais dès que Paul ajoute ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν, le pronom n'est pas nécessaire, le sens étant parfaitement clair (voy. *Fritzsche*, comm. ad Matth., p. 138). Il manque bien quelquefois (voy. 3, 13). La seule remarque qu'on pourrait faire, c'est qu'avec προητοίμασεν, il eût mieux valu dire εἰς ἃ que οἷς; mais cela ne saurait infirmer la traduction.

En résumé, Paul nous déclare que *nous sommes sauvés par grâce, — par le moyen de la foi, non par les œuvres* et

notre mérite — mais *pour les bonnes œuvres auxquelles Dieu nous a rendus propres*, en faisant de nous de *nouvelles créatures*. La grâce de Dieu est le principe, la foi est le moyen, et les bonnes œuvres, autrement dit la vie morale, est le but. C'est bien là la pure doctrine paulinienne [1].

Ce verset clôt tout le paragraphe 2, 1-10.

Paul a engagé ses lecteurs à « *se pénétrer de la pensée que la puissance de Dieu envers nous qui avons la foi, est infiniment grande, si nous en jugeons par la manière dont elle s'est déployée en Christ* (1, 19). Là-dessus, il a décrit ce qu'elle fait pour Christ (ỳ 20-23).

De là, passant à nous, chrétiens, il signale ce que la puissance de Dieu a fait pour nous, ce que ses lecteurs ont eux-mêmes éprouvé, en s'exprimant dans un langage qui met en

[1] Il nous est impossible de comprendre comment *Baur,* Paulus, p. 453. *Schwegler*, Nachapost. Zeitalt. II, p. 327. 388. *De W.*, Comm., p. 92. 116. *Ewald*, Sendsch., p. 180. *Holzmann*, p. 212, peuvent prétendre que la doctrine paulinienne se trouve ici modifiée, amoindrie, et que l'auteur de l'épître — un faussaire — « a rétabli la synthèse catholique bien connue de la foi et des œuvres » (*Holzm.*, p. 212), et l'accusent d'une sorte de mélange de la doctrine de Paul et de celle de Jacques. « L'auteur, « après avoir énoncé avec une certaine emphase la doctrine de Paul : « *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι,* etc., v. 8 et 9, a joint sans transition « une proposition empruntée à la doctrine de Jacques : *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν* « *ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς,* etc., v. 10. « Ainsi, à côté de la foi, il doit y avoir aussi les œuvres; mais au lieu de « les fonder sur la foi même, ces œuvres sont présentées parallèlement « comme le but final de ce que Dieu nous a créés en Christ » (*Baur*, p. 453). Mais n'est-il pas évident qu'en faisant des bonnes œuvres, *le but* de notre création en Christ, il les fonde en réalité sur la foi, puisque cette création n'a lieu que par la foi. Il ne présente point les bonnes œuvres comme quelque chose qui doit se placer *à côté de* la foi pour le salut, mais comme le *but* même de la création nouvelle qui doit s'épanouir en vie morale chez le chrétien. S'il trouve bon, après ce qu'il a dit, v. 8 et 9, d'accentuer ce but, c'est qu'ayant parlé de la vie immorale des chrétiens avant leur conversion, il veut présenter en contraste la vie morale, « ces bonnes œuvres auquel Dieu les a rendus propres, » et faire sentir la *nécessité* de la sanctification. Tout cela est paulinien (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 209).

rapport ce que cette puissance a fait pour Christ et ce qu'elle a fait pour nous, par l'union avec Christ. — Dans quel état étaient ces chrétiens? — *Ils étaient morts*, la vie spirituelle et morale était éteinte en eux *par les fautes et par les péchés auxquels ils se livraient selon le train de ce monde, suivant le Diable, poussés par cet esprit qui se déploie dans les hommes* immoraux, *rebelles à la volonté de Dieu* (ỳ 1-2). *Ils étaient tous autrefois de leur nombre: ils vivaient dans leurs passions charnelles, obéissant aux volontés de leur chair et aux caprices de leur esprit, et étaient naturellement des enfants de colère comme tous les autres* hommes rebelles (ỳ 3). — Qu'a fait Dieu? *Dieu qui est riche en miséricorde, par la puissance infinie de son amour, quand ils étaient morts,* — morts par leurs péchés à la vie spirituelle et morale — *Dieu*, dis-je, *les a rendus à la vie* (la vie spirituelle et morale) *avec Christ, et il les a ressuscités* (avec lui) *et les a fait asseoir* (avec lui) *dans les cieux en la personne de Christ*, dans la résurrection et l'exaltation duquel ils contemplent déjà la leur (ỳ 4-6), *afin de faire voir dans les temps qu vont s'écouler* (comme il l'a fait voir en eux) *les richesses infinies de sa grâce, par la bonté dont nous sommes les objets en Jésus-Christ* (ỳ 7).

En effet, tout cela est l'ouvrage de la pure grâce de Dieu — *c'est par sa grâce qu'ils sont sauvés, par le moyen de la foi; — et cela ne vient pas d'eux, c'est le don de Dieu; ce n'est pas par les œuvres* (le principe des œuvres et du mérite de l'homme), *afin que nul ne se glorifie* (ỳ 8-9), *car ils sont l'ouvrage de Dieu,* — de son amour et de sa grâce — *ayant été créés en Jésus-Christ pour les bonnes œuvres, auxquelles Dieu les a rendus propres* — eux qui n'étaient propres à rien de bon — *afin qu'ils s'y appliquent* » (ỳ 10).

Ce n'est pas tout. La puissance de Dieu qui a fait cette merveille en a accompli du même coup une autre, qui en est la conséquence, et que des chrétiens d'origine païenne doi-

vent tout particulièrement apprécier. Il a mis fin à la grande division religieuse des païens et des Juifs, en faisant des deux peuples un seul peuple, de manière à faire d'eux tous une maison de Dieu, un temple saint (2, 11-22).

b) La puissance de Dieu a abattu le mur de séparation entre païens et Juifs, et fait des deux peuples un seul peuple — une maison de Dieu (2, 11-22).

ỳ 11. Διό (= quamobrem), « *c'est pourquoi*, » se rapporte, non au ỳ 10 (*Chrys.*, *Théoph.*), mais à tout le paragraphe 2, 1-10 = En conséquence de cette bénédiction, dont vous êtes les objets, voici ce que vous devez bien mettre en votre mémoire : votre misère passée, en dehors de Christ, et votre richesse actuelle en Christ. — μνημονεύετε ὅτι ποτὲ ὑμεῖς *, τὰ ἔθνη ἐν σαρκί : on ne doit pas sous-entendre ἦτε (*Luth.*, *Estius*), ni ὄντες (*DeW.*), car ce verset ne renferme que le sujet; mais, comme le sujet s'allonge par des appositions dont la seconde est assez étendue, Paul reprend ὅτι au ỳ 2, et là se trouve le verbe (ἦτε). « *Souvenez-vous qu'autrefois*, avant d'être chrétiens, *vous* » — et il les désigne par τὰ ἔθνη ἐν σαρκί. On conclut de cette expression que les lecteurs de l'épître sont d'origine païenne. On ne peut pas le conclure d'une manière absolue de la seule expression τὰ ἔθνη, parce qu'il se pourrait qu'en disant ὑμεῖς, τὰ ἔθνη ἐν σαρκὶ, Paul s'adressât spécialement à la partie ethnico-chrétienne (cf. Rom. 11, 13). Mais ce n'est point le cas ici (comp. 3, 1 : ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν) parce que le développe-

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Bleek*, d'après ℵ*AB D*E, 5 Minn. it. (d. e. f.) Vulg. Did. Euth. Gr. Jér. Ambr. Fortun. — tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Harless*, *Meier*, *Braune*, etc. lisent ὑμεῖς ποτε. D'après KLP, Minn. Marcion, Chrys. Theod. Dam. — *Ποτὲ* a l'accent, car Paul met en opposition l'état passé avec l'état présent, *νυνὶ δὲ*, v. 13 ; il doit donc être mis en tête, comme portant sur toute la phrase.

ment qui suit (ỷ 11-22) embrasse trop complétement tous les lecteurs pour qu'il en soit ainsi. D'ailleurs, cela est confirmé par le fait que Paul, dans ce qui suit (3, 1-9), se présente à ses lecteurs comme l'apôtre des Gentils.

Par cette désignation τὰ ἔθνη ἐν σαρκί, faite du point de vue religieux, Paul exprime, comme à mots couverts, l'humilité de leur point de départ religieux. L'article τὰ indique la catégorie entière (Rom. 11, 13. Xén. Anab. 1, 7, 7 : ὑμῶν δὲ τῶν Ἑλλήνων καὶ στέφανον ἑκάστῳ χρυσοῦν δώσω). Τὰ ἔθνη, *les nations*, *les Gentils*, par opp. aux Juifs : Paul, en les appelant ainsi, donne à entendre qu'ils sont païens. — ἐν σαρκὶ ne se doit pas rapporter à ce qui suit (*Théod.*, *Michael.*, *Hofm.*); il est intimement lié à ἔθνη, c'est pour cela que l'article (τὰ ἐν σαρκί) a été supprimé (Rom. 8, 1. 9, 3. 1 Cor. 10, 16. 18. Éph. 2, 15. 18. 3, 13. 6, 5. 12. 1 Thess. 4, 16. 1 Tim. 6, 17, etc. *Winer*, Gr. p. 128). Quant à la signification de ἐν σαρκί, les Pères y voient à tort un mot tendant à rabaisser les Juifs en faisant sentir que le prépuce est chose indifférente (*Chrys.*, *Théoph.*: τὰ ἔθνη ἐν σαρκὶ ἀλλ' οὐκ ἐν πνεύματι· καὶ λεγόμενοι, ἀλλ' οὐκ ὄντες, perinde quasi dicat : in carne estis inferiores, non in spiritu. *Ecum.*, *Photius*, *Wolf*). D'autres (*Corn-L.*, *Holzh.*) y voient une allusion à la vie sensuelle des païens (= ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, Rom. 7, 5); mais cette idée ne cadre pas avec ce qui suit immédiatement, et ce n'est qu'au ỷ 12 que Paul s'explique sur leur situation. Au lieu de dire simplement quelque chose comme τὰ ἔθνη ἐκ φύσεως (Rom. 2, 27) ou φύσει (Gal. 3, 15), Paul préfère le terme plus accentué ἐν σαρκί, « Gentils en la chair, » faisant allusion par là, non à leur origine (= natura, origine, natalibus, *Bucer*, *Estius*, *Grot.*, *Hamm.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*), mais à leur incirconcision, laquelle caractérisait matériellement le païen, contrairement aux Juifs, caractérisés par la circoncision. « Ils n'avaient pas les marques et enseignes du peuple de Dieu » (*Calv.*). Paul aurait

pu dire : «Souvenez-vous qu'autrefois, *vous, païens incirconcis,..* » car c'est l'idée au fond, et c'est bien là en réalité leur point de départ religieux ; mais il ménage ses expressions et dit d'une manière plus douce : « *vous, Gentils en la chair.* » Puis, il se laisse aller à relever qu'ils étaient même de ce fait (l'incirconcision) l'objet du mépris des Juifs, voulant les rendre par là plus sensibles à cette grande grâce, qui aujourd'hui les a rendus supérieurs à ces Juifs qui les méprisaient.

οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία, *dits* (le pl. masc. est un accord logique) *prépuce*, incirconcision, c.-à-d. traités d'incirconcision, en d'autres termes, de souillure, d'impureté. Le prépuce était tenu pour une partie du corps souillée, impure, de sorte que la circoncision était considérée comme le symbole de la pureté. Elle était le sceau de l'Alliance, le symbole d'un rapport moral et religieux avec Dieu, en sorte que les Juifs lui donnaient une importance extrême. Ils en étaient venus à croire qu'elle avait une valeur intrinsèque et, qu'une fois circoncis, on appartenait *opere operato* au peuple de Dieu. En conséquence, eux, les circoncis, les purs, ils méprisaient les autres peuples et les traitaient d'incirconcis, c.-à-d. de souillés, d'impurs. Comme Paul n'a pas à louer leur circoncision, à ses yeux toute matérielle (ἐν σαρκί, χειροποιήτου), parce que la pureté, dont elle est le symbole, leur fait défaut comme aux païens, et que le symbole tout seul est sans valeur (Rom. 2, 25-29), au lieu de dire ὑπὸ τῆς περιτομῆς, il dit ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς, « *par la dite,* c.-à-d. *la prétendue circoncision.* » Paul ne connaît de vraie circoncision que celle qui est accompagnée de son corrélatif, la pureté du cœur (voy. Rom. 2, 29 : περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι. Comp. Col. 2, 11 : περιτομὴ ἀχειροποίητος, Phil. 3, 3. Cf. Jér. 4, 4) et, afin qu'on ne s'y méprenne pas, il qualifie leur circoncision de περιτομῆς ἐν σαρκί, χειροποιήτου, « *circoncision en la chair, faite de main d'homme.* » La circoncision

qui n'est qu'en la chair, œuvre de la main de l'homme, est une fausse circoncision. Paul emploie l'abstrait pour le concret, parce que l'abstrait met mieux en relief le principe. Cela revient au fond à dire : « *vous, Gentils en la chair, traités d'incirconcis*, c.-à-d. d'impurs, *par les soi-disant circoncis, circoncis de main d'homme, en la chair...* »

℣ 12. Paul, s'étant allongé dans cette désignation de ὑμεῖς, reprend ὅτι, et, au lieu de ποτέ, qui est trop général, il dit τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, parce qu'il tient à bien noter l'époque, attendu que les choses ont bien changé dès lors. De là, μνημονεύετε... ὅτι ἦτε * τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, « *souvenez-vous que vous étiez à ce moment-là* » (dat. de temps, 2, 12. Luc 12, 20. *Winer*, Gr. 205), c.-à-d. à l'époque qui a précédé votre conversion, — et Paul décrit en quelques traits la misérable situation dans laquelle ils se trouvaient. Il la juge du point de vue chrétien, qui est le sien, et actuellement celui de ses lecteurs.

Ils étaient χωρὶς Χριστοῦ, *hors de Christ, sans Christ*. Χωρὶς diffère de ἄνευ « *sans*, » opp. à σὺν ou à μετά, avec; il signifie prop. « *à part, séparément de* (d'où χωρίζειν, séparer, mettre à part), *indépendamment de, sans* = absque. Rom. 3, 21. 7, 9 : χωρὶς νόμου. 3, 28. Xén. Anab. 1, 4, 13. Mem. S. 2, 1, 32. Il résulte de cette signification de χωρίς, qu'à l'époque dont Paul parle (τῷ καιρῷ ἐκείνῳ), l'époque avant leur conversion, Christ était apparu et avait prêché; mais eux étaient *à part* (χωρίς), sans relation aucune avec lui, partant en dehors de sa communion : χωρὶς Χριστοῦ est opposé à ἐν Χριστῷ, ℣ 13. Il en résulte encore qu'il ne s'agit

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.*, *Meyer*, d'après ℵABD*FG, 17. it. (d. c. f. g.) Marcion. Or. Chrys. Cyr. Victor, Jér. Aug. — tandis que *Elz.*, *Griesb.* ajoutent ἐν, d'après EKLP, Minn. vulg. copt. Euthal. Theod. Dam. Tert. Ambros. Paul, tantôt se sert de ἐν, Rom. 3, 26. 11, 5. 2 Cor. 8, 14. 2 Thess. 2, 6, tantôt il l'omet 2 Cor. 6, 2. Gal. 6, 9. Rom. 16, 25. Il n'y avait donc pas raison de l'ôter, s'il eût été original. Il vaut mieux suivre les plus anciens manuscrits.

pas du Messie promis (*Estius*, *Grot.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Olsh.*, *Braune*, *Monod*, p. 114), mais du Christ historique. Il commence par ce trait, *hors de Christ*, parce qu'au point de vue chrétien, tout est là : χωρὶς Χριστοῦ εἶναι ou ἐν Χριστῷ εἶναι, ça change la situation du tout au tout, et les lecteurs ont bien dû s'en apercevoir.

Bien plus, ils n'avaient pas même ce qu'Israël possédait. Ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας : ἀπαλλοτριοῦν (R. ἀλλότριος, qui appartient à autrui, d'autrui, étranger, opp. à ἴδιος, Rom. 14, 4), prop. « *aliéner quelque chose*. Jér. 19, 4 : ἀπηλλοτρίωσαν τὸν τόπον τοῦτον, ils ont aliéné ce lieu (en ce sens qu'ils l'ont ôté à Dieu pour le consacrer à des dieux étrangers), *déposséder quelqu'un*, Sir. 11, 34 : ἀπαλλοτριώσει σε τῶν ἰδίων σου, il te dépossédera de tes biens. — D'où (fig.) *rendre étranger à, détacher, détourner de*, Josué 22, 25 : ἀπαλλοτριώσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν τοὺς υἱοὺς ἡμῶν ἵνα μὴ σέβωνται Κύριον, vos fils (pp. rendront les nôtres étrangers au Seigneur, afin qu'ils n'adorent pas...) détourneront les nôtres de l'adoration du Seigneur (voy. *Kypke*, II, p. 295). Ἀπαλλοτριοῦσθαι (ἀπὸ ou gén.), *être rendu étranger à*, *devenir étranger à*, *se détacher*, *se détourner de*, Ps. 58, 4 : ἀπηλλοτριώθησαν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ μήτρας, les méchants se sont détachés, détournés (de Dieu) dès le sein de leur mère. És. 1, 4 : ἀπηλλοτριώθησαν εἰς τὰ ὀπίσω, ils se sont détachés (de Dieu), ont rompu avec lui, pour retourner en arrière. Ézéch. 14, 7 : ὃς ἐὰν ἀπαλλοτριωθῇ ἀπ' ἐμοῦ. Osée 9, 10 : ἀπηλλοτριώθησαν εἰς αἰσχύνην, ils se sont détachés (de Dieu) pour aller à la honte. L'idée exprimée par ce verbe est celle de la cessation de toute liaison et relation : les individus deviennent étrangers l'un à l'autre. Le préfixe ἀπο indiquant la séparation, renforce la signification du verbe. — De là, ἀπηλλοτριωμένος se dit de celui qui a cessé toute liaison avec, qui est devenu *étranger à*. Macc. 3, 1, 3 : δογμάτων ἀπηλλοτριωμένος, « étranger aux lois des

pères » (qui s'en est détaché). Ps. 69, 9 : ἀπηλλοτριωμένος ἐγενήθην τοῖς ἀδελφοῖς μου, καὶ ξένος τοῖς υἱοῖς τῆς μητρός μου, je suis devenu étranger à mes frères (n'ayant plus de relation avec eux) et un étranger pour les fils de ma mère (ne faisant plus partie de la famille). Ézéch. 14, 5 : afin qu'ils ne bouleversent pas la maison d'Israël (κατὰ τὰς καρδίας αὐτῶν τὰς ἀπηλλοτριωμένας ἀπ' ἐμου) au gré de leurs cœurs qui se sont détachés de moi, qui me sont devenus étrangers. De là, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας Ἰσραήλ signifierait « *devenus étrangers à la bourgeoisie d'Israël,* » et plusieurs commentateurs soupçonnent que ἀπηλλοτριωμένοι indique qu'il y avait auparavant avec Israël une sorte de parenté religieuse (*Bengel :* abalienati, non : alieni. « *Rück.*, *Stier*, *Braune*, *Weiss*, Theol, N. T. p. 470, 465), mais il est par trop évident que les païens n'ont jamais appartenu, ni de près, ni de loin, à la Théocratie d'Israël, de sorte que ἀπηλλοτριωμένοι doit signifier « *qui est étranger à*, » comme c'est le cas du reste pour Éph. 4, 18. Col. 1, 21.

τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ : Ἰσραήλ était proprement le nom que Dieu avait donné au patriarche Jacob (Gén. 32, 28), un nom glorieux, qui a servi à désigner le peuple tout entier en tant que la nation choisie entre toutes les nations, le peuple de Dieu (Matth. 2, 6. 8, 10. Luc 1, 54. 68. etc. Voyez encore Ἰουδαῖοι et Ἰσραηλῖται, *Oltram.*, Comm. Rom. 2, 17. 9, 4). — Πολιτεία signifie prop. 1° « *État*, *gouvernement*, *institution*, Macc. 2, 8, 17 : ἔτι δὲ τὴν τῆς προγονικῆς πολιτείας κατάλυσιν, et au renversement du gouvernement qui venait de nos ancêtres. 2, 13, 14 : παρακαλέσας τοὺς σὺν αὐτῷ γενναίως ἀγωνίσασθαι... περὶ νόμου, περὶ ἱεροῦ, πόλεως, πατρίδος, πολιτείας (le gouvernement, l'État). Au plur. Macc. 2, 4, 11 : καὶ τὰς μὲν νομίμους καταλύων πολιτείας; et abolissant les institutions, c.-à-d. la constitution qui était conforme à la loi. 2° *le droit de cité, la bourgeoisie*, Act. 22. 28. Macc. 3, 3, 21. 23. 3° Il signifie dans les auteurs profanes, *la conduite*, la manière de

gouverner sa vie (vulg. conversatio). Cette dernière signification a été admise par les Pères, Jér., Chrys., Basile, Grég. de Naz., Epiph., Ans. et par Estius. Mais il ne s'agit pas ici des rapports des païens avec Israël et avec la manière religieuse de vivre des Juifs, mais avec l'institution juive elle-même, et cette interprétation ne saurait cadrer avec les expressions du ỳ 19 (ξένοι, πάροικοι, συμπολῖται, οἰκεῖοι) qui font allusion à celles du ỳ 12. Le point qui réclame une décision ce n'est pas de savoir si l'on doit traduire πολιτεία par « *gouvernement, État* » (*Érasme*, *Calv.*, *Grot.*, *Beng.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Rück.*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Braune*, *Monod*), ou par *bourgeoisie* (*Luther*, *Bulling.*, *Bèze*, *Michael.*, *Holzh.*), attendu que πολιτεία a ces deux significations, et que, pour le sens de la phrase, la différence au fond est nulle. Il s'agit de savoir si πολιτεία doit être entendu au point de vue politique et civil, ou au point de vue religieux. Poser ainsi la question, c'est la résoudre, car le point de vue civil et politique n'a rien à faire ici, et nous repoussons l'explication de *Grot.*, *Rosenm.*, *Koppe :* « in illa republica a Deo instituta, non modo honores non poteratis capere, sed nec pro civibus haberi : adeo distabant instituta. » Ce que Paul appelle : « *la bourgeoisie d'Israël,* » ce n'est pas la bourgeoisie juive, c'est la bourgeoisie du peuple de Dieu, la bourgeoisie du royaume de Dieu, par laquelle un homme se trouve en possession de toutes les richesses religieuses qui sont le propre de la nation élue, — ou, ce qui revient au même, ce qu'on entend par « *l'État d'Israël,* » ce n'est pas l'État civil et politique des Juifs, c'est l'État théocratique, le royaume religieux, cet État qui renferme toutes les richesses, tous les privilèges religieux qui appartiennent à ceux qui font partie de la nation élue. C'est en partant de ce point de vue que Paul dit à ses lecteurs, qui sont ethnico-chrétiens : « Vous étiez, en ce temps-là, étrangers à la bourgeoisie et à l'État

d'Israël, » c.-à-d. en dehors de toutes les richesses et les privilèges du peuple de Dieu. Même cela, ils ne le possédaient pas.

A l'idée générale, Paul ajoute un détail, à cause de son importance : étrangers aux richesses présentes de la bourgeoisie d'Israël, ils l'étaient aussi aux promesses à venir, qui pourtant les concernaient eux aussi. Καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, « *et étrangers à l'Alliance de la promesse.* » Ἐπαγγελίας ne saurait se relier à ἐλπίδα qui suit (*Vulg.:* promissionis spem non habentes. *Pél.*, *Ambr.*, *Corn.-L.*, *Estius*, *Morus*, *Rosenm.*), car il donne à διαθηκῶν sa valeur ; autrement ξένοι τῶν διαθηκῶν ne serait qu'une pure tautologie. — Ξένος prop. *étranger*, qui n'est pas du pays, de la nation ou de la famille, qui n'en fait pas partie, n'en est pas membre. D'où ξένος gén., qui ne fait pas partie de, *étranger à;* de là, ξένοι τῶν διαθηκῶν, « *étrangers à l'Alliance*, qui n'en est pas membre. — Αἱ διαθῆκαι pp. « *les alliances.* » Paul désigne par là l'Anc. Alliance ; il emploie le pluriel (comp. Rom. 9, 4. Sap. 12, 21. 18, 22. Sir. 44, 11. Macc. 2, 8, 15. Cf. Macc. 1, 2, 20), parce qu'elle a été itérativement traitée avec Abraham (Gén. 12, 1. 15, 18. 17, 18), avec les autres patriarches (Gén. 26, 2. 13, 28) et avec le peuple. Il dit : « *l'Alliance de la promesse,* » c.-à-d. renfermant la promesse, la promesse par excellence : la promesse de bénédiction (εὐλογίας) faite déjà à Abraham (Gén. 12, 3. 18, 18. 22, 17. 18) et qui devait être réalisée par le Messie pour le salut du monde, des Juifs et des païens (voy. Gal. 3, 8—4, 29. Rom. 4, 13. 16).

Paul, après avoir dit de ces ethnico-chrétiens qu'ils n'avaient pas même ce que les Juifs possédaient, met leur dénuement à nu par deux mots qui peignent d'une manière tragique leur misère religieuse : ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ, « *sans espérance et sans Dieu dans le monde.* » Ces derniers mots sont indépendants de ce qui précède (cont. *Beng.:* si

promissionem habuissent, spem habuissent illi respondentem. *Harless*: « étrangers aux promesses, *sans avoir* d'espérance, » *De W.*, *Hofm.*). C'est la description qui continue. Μὴ avec le participe, parce que Paul exprime son sentiment dans une proposition dépendante (μνημονεύετε ὅτι ἦτε... ἐλπίδα μὴ ἔχοντες. 1 Thess. 4, 13. *Winer*, Gr. p. 450). Paul s'adresse toujours à ses lecteurs, mais les traits qu'il relève sont communs à tous les païens : au point de vue religieux, ils sont sans espérance : « *Sans espérance !* » c'est presque le désespoir ; en tout cas, c'est un immense tourment. Toute espérance qu'ils pourraient avoir, s'ils en nourrissent quelqu'une, est fausse, non fondée. Et c'est bien le sentiment qui doit saisir un chrétien qui, lui, a une espérance ferme et inébranlable, fondée sur les promesses divines et sur une démonstration de l'amour de Dieu, qui ne trompe point et remplit son cœur (Rom. 5, 2-5. Eph. 1, 18). Les lecteurs d'origine païenne à qui ces mots s'adressent, doivent, en comparant les sentiments qui les animent actuellement avec leur désarroi religieux antérieur, être frappés de la vérité de cette parole et penser comme l'apôtre. Il est certain que ἐλπὶς se rapporte aux espérances célestes qui sont dans ce monde une source féconde de force, de consolation, de sanctification et de joie ; mais il ne doit pas moins garder son sens absolu, et toute interprétation qui veut voir ici une espérance déterminée, comme l'espérance des biens promis aux Juifs (*Vulg.*: promissionis spem non habentes. *Ambr.*, *Corn-L.*, *Estius*, *Morus*, *Rosenm.*) ou celle de la résurrection et de la Vie éternelle, cf. 1 Thess. 4, 10. 5, 8 (*Bulling.*, *Grot.*), voire même du salut (*Wolf*, *Kop.*, *Harless*, *Meier*, *Monod*), ne fait qu'affaiblir la pensée, quand elle ne la fausse pas.

Paul ajoute ce qui s'y lie nécessairement : καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ: Ἄθεος ne se trouve pas ailleurs dans la Bible. Il signifie prop. *athée*, qui ne croit pas en Dieu (Plat. Apol., p. 26, C.

Lucien, Alex. 25. Aelien, V. H. 2, 31. Ignace ep. Trall. 10 : ἄθεοι ὄντες, τοῦτ᾽ ἔστιν ἄπιστοι), *impie* = impius (Plat. Legg. 12, p. 966 E. Xén. Anab. 2, 5, 39. Pind. Pyth. 4, 288) — *sans Dieu*, c.-à-d. abandonné des dieux, privé de leur secours (Soph. Ed. R. 663. Cf. 254 : ἄθεος, ἄφιλος, sans Dieu, sans ami). *Meyer* adopte cette dernière signification, comme exprimant « la position la plus triste (comp. ἀθεεί, Hom. Od. 18, 353. Mosch. 2, 148). Les païens ayant abandonné la connaissance naturelle de Dieu (Rom. 1, 29), Dieu leur *manquait* réellement, et ils passaient leur vie en dehors de tout lien avec Dieu et de tout secours, *dans l'abandon de Dieu.* » Mais « abandonnés de Dieu, » ne saurait se dire des païens (voy. Act. 14, 17). Ἄθεος signifie ici : « *sans Dieu;* » ce qui ne veut pas dire, comme le pensent la plupart des commentateurs (*Théod.*, *Bulling.*, *Estius*, *Grot.*, *Bengel*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt.* *Holzh.*, *Matthies*, *Meier*, *DeW*, *B.-Crus.*, *Kiene*, Stud. u. Krit. 1869, p. 308) « sans connaissance de Dieu, » du Dieu vivant et vrai (= μὴ εἰδότες τ. θεὸν, Gal. 4, 8. 1 Thess. 4, 5. Clem. Al. Protupt. 2, 23 : ἀθέους εἰκότως ἀποκαλῶ τούτους οἱ τὸν μὲν ὄντως ὄντα θεὸν ἠγνοήκασι), comme s'il s'agissait simplement d'un manque de connaissance ; mais à la lettre, « *sans Dieu* » (*Calv.*, *Harless*, *Bleek*, *Braune*). Les païens ne manquaient pas de dieux, ils n'en avaient que trop; mais ces dieux n'étaient pas réellement des dieux (Act. 14, 15. 19, 26. Gal. 4, 8), car il n'y a qu'un seul Dieu et il n'y en a point d'autre (1 Cor. 8, 4); or celui-là, ils ne l'avaient pas, en sorte que Paul, partant du point de chrétien, peut bien dire qu'ils étaient « *sans Dieu.* » Ses lecteurs d'origine païenne, éclairés maintenant des lumières chrétiennes, ne pouvaient y voir que l'expression de la vérité.

Cette parole « sans espérance et sans Dieu, » que Paul adresse à ses lecteurs et qui frappe le paganisme tout entier, est une parole générale et sommaire, de sorte qu'il est dé-

placé de vouloir ténoriser des exceptions en faveur des païens qui se sont élevés à une connaissance plus pure de Dieu, comme Anaxagore, Socrate, Platon, etc. Tout cela est hors de considération dans notre passage.

ἐν τῷ κόσμῳ se relie à ἄθεοι (*Rück.*, *Harless*, *Meyer*, *Bleek*), mais aussi à ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, lié lui-même à ἄθεοι, et qui tous deux sont indépendants de ce qui précède. On ne saurait en aucune manière le rapporter à toutes les propositions précédentes en le reliant à ἦτε (*Calov*, *Kop.*, *Flatt*). Il n'est point placé ici par une sorte de parallélisme et d'opposition avec πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ, lesquelles n'existent pas (*Harless*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*), et ne désigne pas le monde païen, le monde profane (*Holzh.*, *Harless*, *Meier*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Braune*), dans lequel ses lecteurs vivaient avant leur conversion, Col. 2, 20. Ἐν τῷ κόσμῳ signifie, non « parmi les hommes » (*Kop.*), mais « *dans le monde*, » ici-bas (Jean, 17, 13). Cette finale donne à la pensée quelque chose d'esthétique et de solennel; elle retentit à l'oreille comme si Paul avait voulu dire, dans un lieu où l'on a un si pressant besoin d'espérance et de Dieu (*Olsh.*, *Braune*. *Monod*, *Hofm.*).

℣ 13. Grammaticalement, ce verset devrait être encore dans la dépendance de μνημονεύετε, ℣ 11 (= μνημονεύετε ὅτι... ὅτι νυνὶ δέ...); mais Paul, avec sa vivacité ordinaire, a brisé la construction et en a fait une phrase indépendante. Νυνὶ δὲ est ici particule de temps, « *mais à présent, mais aujourd'hui*, » opp. à un temps passé, à ποτέ, ℣ 11, ou à τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, ℣ 12 (Col. 1, 21. 3, 8. Rom. 6, 22. 7, 6, etc.). — Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ : *Estius*, *Flatt*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Hofm.* pensent que ἐν Χρ. Ἰησ. doit se rapporter à ἐγγὺς ἐγενήθητε, « *vous êtes devenus proches en Jésus-Christ*, » qui est le fondement de ce rapprochement; et ils expliquent que Paul, pour l'accentuer, l'a jeté en avant, puis l'a reproduit après ἐγενήθητε sous la forme ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ, qui

détermine plus particulièrement ce qui en Jésus-Christ est la base même du rapprochement. Mais alors pourquoi n'avoir pas tout de suite jeté en avant ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ? Pourquoi ne pas avoir dit ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, au lieu de τοῦ Χριστοῦ? Il y a ici deux pensées, non une seule. Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ est ajouté épexégétiquement à νυνὶ δὲ, qu'il détermine et caractérise, sans qu'il soit nécessaire de sous-entendre ἐστὲ (*B.-Crus.*), ni ὄντες (*Calvin, Bucer, Kop., Rosenmül., Harless, Bleek*): c'est la situation opposée à ἐν τῷ νῦν καιρῷ, où ils étaient χωρὶς Χριστοῦ, ỳ 12 (*DeW., Rück.*), et nous traduisons : *mais aujourd'hui, en Jésus-Christ, vous qui autrefois étiez loin...*[1], » et sa pensée, pour être concise, n'en est pas moins claire. C'est comme s'il disait : « mais aujourd'hui, en Jésus-Christ [en qui vous êtes], vous, qui autrefois étiez loin... » Paul n'a pas besoin d'exprimer ce « en qui vous êtes, » pas plus que nous ne l'exprimons en français, parce qu'il s'entend de soi-même par la forme ἐν Χρ. Ἰησ. (cont. *Meyer*). Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ fait très bien opposition à χωρὶς Χριστοῦ (cont. *Meyer*), car ce n'est point l'équivalent de διά, gén. (= par, par le moyen de Christ, *Calv., Bullinger, Estius, Corn-L., Grot.*); il indique, comme dans εἶναι ἐν Χριστῷ, l'union avec Christ (1, 3. 7, etc. Voy. Col. 1, 14. *Winer*, Gr. p. 364): autrefois sans Christ (χωρὶς Χρ., ỳ 12), aujourd'hui unis à Christ.

ὑμεῖς οἱ ποτὲ ὄντες μακρὰν, ἐγενήθητε ἐγγὺς *, *vous qui autrefois*

[1] On doit donc ponctuer νυνὶ δὲ, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὑμεῖς... (*Griesb., Harless, De W., Bleek*), et non, νυνὶ δὲ ἐν Χρ. Ἰησοῦ, ὑμεῖς (*Vulg., Elz.*) et encore moins supprimer les virgules, *Lachm., Tisch., Meyer.*

* Ainsi lisent *Lachm., Tisch. 8*, d'après ℵAB, 5 Minn. it. (f.) Vulg. Goth., Marcion — tandis que *Elz., Griesb., Tisch. 7* lisent ἐγγὺς ἐγενήθητε, d'après DEFGKLP, Minn. it. (d. e. g.) syrr. arm. Chrys. Theod. Dam. Si cette dernière leçon était primitive, il n'y aurait eu aucun motif pour la modifier, car elle accentue mieux l'opposition. Pour ce motif, nous tenons la première pour originelle, d'autant plus qu'elle a en sa faveur les plus anciens manuscrits.

étiez loin, vous êtes devenus près, vous voilà près : » ce sont là des expressions figurées : « *ceux qui sont loin,* » désignent figurément ceux qui sont étrangers au royaume de Dieu (cf. Marc 12, 34), au peuple de Dieu — et « ceux qui sont près » (cf. ℣ 17) sont ceux qui appartiennent au royaume de Dieu (*Calvin :* « loin de Dieu, près de Dieu. » És. 57, 19). On manque la pensée de l'apôtre, quand on dit comme *Grot.:* « qui longe eratis a cognitione veri Dei et a spe vitæ cœlestis, facti estis prope, i. e. clare illa conspicitis, ut solent, qui prope ad rem aliquam accessere » — ou comme *Koppe :* οἵ ποτὲ μακράν, homines olim miserrimi, et οἱ νῦν ἐγγύς, homines nunc felicissimi. »

ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ, « *par le sang de Christ.* » Αἷμα, « le sang, » indique qu'il s'agit d'une mort sanglante et fait allusion au sacrifice de Christ (voy. 1, 7). Ἐν ne signifie pas *per* (*Estius,* per meritum. *Ambros.*, *Corn.-L.*, *Koppe*), ni *propter* (*Rosenm.*); mais il indique que ce sacrifice est le fondement, la base sur laquelle repose ce γενηθῆναι ἐγγύς. En effet, c'est par le sacrifice de Christ, où éclate de la manière la plus haute et la plus touchante l'amour de Christ et l'amour de Dieu, que le cœur des pécheurs est touché, gagné, régénéré, et que « ceux qui étaient loin deviennent près. » Le sacrifice est envisagé au point de vue mystique du dévouement et de l'amour qui est le vrai point de vue de Paul (Rom. 3, 24. 5, 8-10. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 417[1]).

[1] *Baur*, p. 453, conclut de cette parole : « vous qui autrefois étiez loin, vous êtes devenus près par le sang de Christ, » que « c'est dire proprement que les Gentils ont simplement part à ce que les Juifs avaient auparavant. » Il en déduit la conséquence que dans l'esprit de l'auteur de l'épître, « le christianisme n'est donc pas la religion absolue dans laquelle le judaïsme et le paganisme ont pris fin ; mais le fond substantiel du christianisme se trouve être le judaïsme même, et le judaïsme, en s'étendant par la mort de Christ aux païens, se trouve former l'universalisme chrétien. » *Schwegler*, p. 335, 385, et *Holtzmann*, p. 209, partagent ce sentiment. — Nous ferons remarquer qu'en disant

ỹ 14. Γάρ, *en effet:* Paul développe sa pensée et explique (ỹ 14-18) comment, « maintenant, en Christ, et par son sang, » nous (païens), nous sommes devenus près, c.-à-d. le peuple de Dieu avec les Juifs.

Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν : le pronom αὐτὸς accentue le sujet, la personne qui a fait telle ou telle chose (voy. *Winer*, Gr. p. 141) = « *en effet, il est, lui, notre paix,* » car il en est l'auteur, et c'est dans l'union avec lui qu'elle se trouve et se réalise. Ἡ εἰρήνη, « *la paix,* » ne désigne pas la paix par excellence (*Meyer*), car ce serait « la paix avec Dieu » (Rom. 5, 1. *Matthies*, *Hofm.*, Schritb. II, 1, p. 374), ce dont il n'est pas question ici; mais la paix dont nous, chrétiens d'origine païenne et chrétiens d'origine juive, nous jouissons, la paix entre Gentils et Juifs (opp. à ἔχθρα, ỹ 15), entre ceux qui étaient loin et ceux qui étaient près (ỹ 17). Les prophètes, il est vrai, désignent déjà les temps du Messie comme des temps de paix (Zach. 9, 10. És. 52, 7. 53, 5); Ésaïe appelle le Messie « le prince de la paix » (9, 6), et dans les écrits des Rabbins, on lui donne le nom de « Paix » = שָׁלוֹם (voy. *Wettstein*, h. l. *Schœttg*, Horæ II, p. 18); néanmoins, rien n'indique que Paul fasse allusion à ces passages (cont. *Kop.*, *Meier*, *Braune*, *Monod*), d'autant plus qu'il ne ne s'agit point ici de la paix en général, ni de la paix avec Dieu; mais spécialement de la paix entre païens et Juifs (*Ambros.*, *Bullinger*, *Rück.*, *Harless*, *Schenkel*, *Meyer*, *Monod*). Il s'agit encore moins de ces deux dernières à la fois (*Kop.*, *Flatt*, *Matthies*).

« que les païens sont devenus près, » l'auteur n'a pas dit encore *comment* ils le sont devenus. Or, dans l'explication qu'il va donner v. 14-18, il déclare positivement que c'est en faisant du païen un chrétien et du juif également un chrétien, c.-à-d. en mettant fin au paganisme et au judaïsme, pour les transporter tous deux sur le terrain chrétien, dans le royaume de Christ. Le point de vue que Baur prête à l'auteur de l'épître est précisément le contraire (voy. Introduction) de ce que l'auteur enseigne.

ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα, ἕν, prop. « *lui, qui des deux choses ensemble en a fait une*, Paul parle abstraitement, afin de mettre en relief le principe qui a présidé à cette paix : des deux unités, il a fait une seule unité ; des deux choses une seule chose. Au point de vue concret, cela signifie : des deux peuples, le peuple juif et le peuple païen, il a fait un seul peuple, le peuple chrétien — ou, des deux personnalités différentes, la personnalité juive et la personnalité païenne il en a fait une seule : la personnalité chrétienne.

καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας : Καὶ n'est pas épexégétique = « et à la vérité, savoir » (*Meyer*); c'est la copule : Paul ajoute simplement la mention du procédé par lequel Jésus a fait « des deux, un » (= ὁ ποιήσας... καὶ λύσας... « lui qui a fait... et qui a abattu...). Λύειν, *détruire, démolir, abattre*, Jean 2, 19 : τὸν ναόν. 3 Esdr. 1, 52 : τὰ τείχη. Plut. Themist., p. 123, E : τὴν ἔχθραν. Coriol., p. 235, A = καταλύω. — Τὸ μεσότοιχον ne se retrouve dans toute la grécité que dans Athenaeus, 7, p. 281 D : ἤδη δέ ποτε καὶ τοῦτον πεφώρακα τὸν τῆς ἡδονῆς καὶ ἀρετῆς μεσότοιχον διορύττοντα, et Ignat. ép. aux Tralliens, IX. Il désigne (R. μέσος-τοῖχος) le mur qui sépare deux maisons, ou la paroi, la cloison qui sépare deux chambres, *le mur mitoyen, la paroi* ou *la cloison mitoyenne*. — Φραγμός, ὁ, haie ou mur de clôture (*Vulg.:* maceria), clôture, Matth. 21, 33. Marc 12, 1. Luc 14, 23. Ps. 89, 41. 144, 14. Prov. 24, 31 = τοῖχος. Es. 5, 5. Ps. 62, 4. — De là, τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ a été traduit (gen. qualitatis) « *le mur mitoyen qui sépare* » (= τὸ μεσότοιχον διάφρασσον, *Grot.*, *Morus*, *Wolf*, *Michael.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Meier*, *Olshaus.*, *B.-Crus.*, etc.); mais comme φραγμὸς ne renferme pas l'idée de séparation, on ne saurait admettre cette interprétation. C'est dans μεσότοιχον que se trouve l'idée de séparation, et l'on a traduit (gén. subject.) « *le mur de séparation de la clôture* » (*Chrys.*, *Harless*, *DeW.*), c.-à-d. appartenant au mur de clôture ; ce qui signifie prop. « le mur (μεσότοιχον)

qui sépare la clôture (*φραγμ.*) d'avec autre chose, ce qui ne va pas. Le génitif est un génitif d'apposition = « *le mur de séparation de la clôture,* » c.-à-d. la clôture ou le mur de clôture qui est un mur de séparation (*Luth.*, *Calv.*, *Holzh.*, *Rück.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Hofm.*) et non pas « le mur de séparation *qui est* le mur de clôture (*Bulling.*, *Flatt*, *Bleek*, *Braune*), car dans le gén. d'apposition, il faut toujours renverser les termes, comme en français « ce scélérat d'homme, » c.-à-d. cet homme qui est un scélérat (Rom. 4, 11 : *σημεῖον περιτομῆς*, le signe de la circoncision, c.-à-d. la circoncision qui est un signe. 8, 21 : *δουλεία τῆς φθορᾶς*. 15, 16 : *προσφορὰ τῶν ἐθνῶν*, etc. » De même dans l'exemple *ἕρκος ὀδόντων*, cité par *Braune*, « la barrière des dents, » c.-à-d. les dents qui font une barrière). Ce « mur de clôture » (*φραγμ.*), qui est « un mur de séparation (*μεσότοιχ.*), c'est comme Paul va le dire, la loi mosaïque, qui a toujours été le mur qui enclôt les Juifs, un mur qui les sépare encore aujourd'hui de toutes les autres nations, comme elle les séparait des païens d'alors. On s'est efforcé de rechercher ce qui avait pu suggérer à Paul une semblable image, comme si elle n'était pas toute naturelle et ne ressortait pas avec assez d'évidence des faits, pour qu'il fût besoin de quelque chose de matériel, par ex. la grille, qui, à Jérusalem, séparait le parvis des païens du reste du temple, pour la lui suggérer. C'est de l'érudition perdue (voy. *Harless*, p. 217).

ỳ 15. *τὴν ἔχθραν* dépend de *λύσας*. On ne voit pas pourquoi on le lierait à *καταργήσας* qui suit[1], puisque *καταργήσας*

[1] *Hofmann*, p. 851, séduit par une sorte de parallélisme, donne à *καταργήσας* deux régimes, bien que *καί* fasse défaut, et construit : *τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* (scil. *καταργήσας*) — *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας*. De là, « *ayant anéanti l'inimitié* (entre Juifs et païens) *en sa chair : ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* indique *le lieu* où s'est passé cet anéantissement; c'est en anéantissant sa chair qu'il a anéanti l'inimitié — et *Hofm.* (p. 87) explique qu'aussi longtemps que Christ conserve sa chair qui le rattache par sa naissance à la nation juive, il ne

a son régime direct τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν, ni pourquoi l'on traduirait : « ayant abrogé l'inimitié,.. *savoir* la Loi des commandements, » car autre chose est l'inimitié, autre chose la Loi des commandements (cont. *Luth.*, *Morus*, *Flatt*, *Braune*, *Monod*). Plusieurs (*Chrys.*, *Théoph.*, *Ecumenius*, *Ambr.*, *Bèze*, *Rück.*, *Matthies*, *Meyer*, *Bleek*, *Meyrick*) traduisent τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, τὴν ἔχθραν, « le mur de séparation de la clôture, *savoir* l'inimitié, » et concluent que ce mur de séparation (μεσότοιχον) entre Juifs et païens, c'est *leur inimitié*. Cette interprétation a le tort de faire abstraction de τοῦ φραγμοῦ, tort d'autant plus grave que le gén. τοῦ φραγμοῦ étant un génitif d'apposition, l'expression τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ revient à dire « la clôture (φραγμός) qui est le mur de séparation (μεσότοιχον), » en conséquence, ce ne peut être « *l'inimitié* » entre Juifs et païens. La clôture ou le mur de clôture (φραγμός), lequel est un mur de séparation, c'est la Loi, non l'inimitié, qui règne entre eux. Aussi la plupart des commentateurs (*Calvin*, *Bucer*, *Bulling.*, *Grot.*, *Calov*, *Estius*, *Morus*, *Wolf*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Holzh.*, *Meier*, *Olshaus.*, *DeWette*, *B.-Crus.*, *Monod*) traduisent-ils : « ayant abattu le mur de séparation de la clôture, *cause* de l'inimitié. » Ce mur de séparation de la clôture, c'est la Loi, et la Loi est appelée *l'inimitié*, en tant qu'elle en est la cause (comme plus haut : « Christ, notre paix, » c.-à-d. la cause, l'auteur de notre paix, *Wolf*, *Kop.*, *DeW.*), et ils pensent, pour la plupart, qu'il s'agit ici de la loi mosaïque envisagée au point de vue des lois cérémonielles (circonci-

peut être qu'un Sauveur pour les Juifs, mais qu'en l'anéantissant, il devient par cela même le Sauveur du genre humain, et qu'ainsi l'inimitié est anéantie. Conception bizarre et tout à fait en dehors des idées de Paul. — Puis, « *ayant aboli la loi des commandements* (la loi mosaïque) *dans les commandements*, c.-à-d. en abolissant les commandements d'une manière générale, en réclamant seulement la foi. Ἐν δόγμασι ne comporte pas une semblable explication. Pourquoi ne pas dire simplement διὰ τῆς πίστεως?

sion, sacrifices, ablutions, abstinence de certains mets, etc.), parce que ce sont ces ordonnances surtout qui élèvent pratiquement une barrière entre les Juifs et les païens. Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de traduire ainsi. Paul dit que Christ a abattu deux choses : « *le mur de séparation de la clôture*, c.-à-d. (gen. app.) la clôture qui est le mur de séparation, c'est la Loi ; » puis « *l'inimitié* » entre le Juif et le païen. Comme en abattant le premier, il a du même coup abattu la seconde, car la Loi, privilège du Juif, est bien en réalité la source et le fondement de cette inimitié, Paul dit : « *ayant abattu le mur de séparation de la clôture, l'inimitié*... « comme qui dirait : « *partant* l'inimitié. » Cette forme sans « *et* » est plus vive : la pensée est plus accentuée ; et elle est bien justifiée par la place même de λύσας entre τὸ μεσότοιχ. τ. φραγμοῦ et τὴν ἔχθραν.

Quant à l'inimitié dont il est ici question, il résulte du contexte, et la suite (ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους, ℣ 16) le confirme, c'est l'inimitié entre les Juifs et les païens (*Pél.*, *Ambros.*, *Erasme*, *Vatable*, *Calv.*, *Bulling.*, *Bèze*, *Corn.-L.*, *Estius*, *Grot.*, *Beng.*, *Calov*, *Wolf*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Rück.*, *Meier*, *Olsh.*, *De W.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*, *Hofm.*), non l'inimitié du Juif et du païen contre Dieu (*Chrys.*, *Théoph.*, *Ecum.*, *Matthies*, *Harless*) dont Paul ne parle ni ici, ni plus loin (voy. Olshausen, p. 194. Meyer, p. 117). *Flatt*, *Holzh.*, *B.-Crus.*, *Braune* pensent que ἡ ἔχθρα désigne l'inimitié entre Juifs et païens, et implique en même temps l'inimitié des Juifs et des païens contre Dieu.

Christ a donc fait deux choses : il a abattu le mur de séparation de la clôture, et détruit l'inimitié. Comment a-t-il fait ces deux choses ? — ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας : Καταργεῖν (R. ἀργός = ἀ-ἐργός) signifie prop. rendre inactif, inefficace ; enlever à quelque chose sa force, son influence, sa puissance, par conséquent rendre nul, sans effet, réduire à néant, etc. De là, *abroger*, *abolir* en parlant d'une loi (voy. Rom. 3, 3). — Plusieurs com-

mentateurs ont le tort de rattacher ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ à ce qui précède : *a*) les uns le relient à τὴν ἔχθραν en ponctuant comme *Lachmann* : λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον, etc. (*Chrys.*, *Ambr.*). A tort ; car il faudrait l'article, τὴν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ. Quant au sens, *Bugenhagen*, *Burg* dans Wolf, *Schulthess*, Engelwelt, p. 191, traduisent : « *en abattant l'inimitié dans sa chair*, c.-à-d. dans son peuple (comp. Rom. 11, 14); mais outre que l'article serait nécessaire, cette traduction, qui accentue en Christ la liaison du sang, ne répond à rien dans ce contexte. D'ailleurs, l'inimitié abattue dans le peuple juif, reste encore celle des païens : l'une ne détruit pas nécessairement l'autre. — *b*) D'autres *Vulg.*, *Pél.*, *Théod.*, *Chrys.*, *Théoph.*, *Ecum.*, *Luth.*, *Calv.*, *Bèze*, *Grot.*, *Beng.*, *Calov*, *Estius*, *Corn-L.*, *Holtzh.*, *Rück.*, *Matthies*) le relient directement à λύσας, et traduisent : « en abattant le mur de séparation de la clôture, cause d'inimitié, dans sa chair, » c.-à-d. en abattant par sa mort le mur, etc. Mais la place même qu'occupe ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ n'est pas favorable à cette construction. Il aurait fallu dire : καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, τὴν ἔχθραν, λύσας ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, ou mieux encore λύσας ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸ μεσότοιχον τ. φραγμ., etc. (*Harless*, *DeW.*).— Ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ doit se lier à καταργήσας. Paul l'a jeté en avant pour l'accentuer, car c'est un point essentiel. Il a dit ℣ 13, ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ, et c'est ce qu'il explique ℣ 14 et suivants. Il veut faire ressortir l'événement capital et touchant auquel cette abrogation est due (*Michael.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, p. 197. *DeW.*, *Meyer*, *Monod*). De là, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ... καταργήσας, *ayant aboli en sa chair*, c.-à-d. par son sacrifice [1] ; Paul dit « *en sa chair*, » parce que c'est dans la chair qu'on souffre (comp. ἐν τῷ αἵματι τ. Χριστοῦ, ℣ 13, et

[1] C'est l'opinion générale des commentateurs. *Calvin* l'entend autrement : « Christ, par sa chair, a aboli la division (τὴν ἔχθραν). Car le Fils de Dieu, en prenant notre nature humaine commune tant aux Juifs qu'aux Gentils, a consacré une vraie unité en son corps. »

διὰ τοῦ σταυροῦ, ℣ 16). Il se borne à indiquer ici la pensée du sacrifice, sans la développer, de sorte que c'est dans ses autres écrits, où il s'explique sur le sacrifice de Jésus, qu'il faut aller chercher sa conception religieuse sur ce point, en particulier dans l'épître aux Romains 5, 6-11 et 7, 1-4 (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. h. l.).

τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι : Ἐντολή, *injonction, commandement, ordonnance, précepte*, se distingue de *νόμος* comme la partie se distingue du tout. Νόμος se compose de ἐντολαὶ qui forment sa matière ou son contenu. De là, « *la loi des commandements*, c.-à-d. qui renferme les commandements. — *DeW.*, *Olsh.*, *Monod* voient dans cette expression une sorte de caractéristique de la loi, qui se compose d'une masse de commandements particuliers, tandis que Christ ramène tout au grand commandement de l'amour, ou, selon *Olsh.*, à un seul esprit, l'esprit d'amour. Cette considération est étrangère à notre contexte. — Δόγμα (R. δοκεῖ, placet), prop. décret, arrêté : il a la forme impérative, et même comminatoire (Dém. cont. Aristog. I, 16 [774, 19] : *πᾶς ἐστὶ νόμος εὕρημα μὲν καὶ δῶρον θεῶν, δόγμα δ' ἀνθρώπων φρονίμων*. Plat. Legg. I, p. 664, D : *ὅς γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμασται*. Xén. Anab. 3, 3, 5. 6, 4, 11. 6, 6, 8). Il se dit des *décrets* rendus par un sénat (Hérodien. 1, 2, 6. 7, 10, 8), par un prince (Luc 2, 1. Act. 17, 7. Hb. 11, 23. Lachm. [T. R. *διάταγμα*] Dan. 2, 13. 3, 10. 6, 8. 9. 10. 15. Macc. 4, 4, 23); des *arrêtés* de la conférence de Jérusalem (Act. 16, 4); des *ordonnances* de la loi mosaïque (Macc. 3, 1, 3 : *πατρίων δογμάτων ἀπηλλοτριωμένος*. Phil. Legg. Alleg. I. Ed. Pfeif. I vol., p. 150 : *διατήρησις τῶν ἁγίων δογμάτων*. Barnab. ep. 10).

On se demande à quoi l'on doit relier *ἐν δόγμασι*? — Plusieurs versions anciennes (*Syr.*: in præceptis suis. *Arab.*, *Vulg.*: decretis, sans in) des Pères (*Pél.*, *Jér.*, *Chrys.*, *Théod.* *Théoph.*) et les commentateurs *Corn.-L.*, *Estius*,

Grotius, *Bengel*, *Hammond*, *Holzhaus.*, *Scholz*, etc., *Fritzsche*, Dissert. in 2 Cor. II, p. 168, le relient à καταργήσας, en donnant à ἐν le sens instrumental, Luc 22, 49. De là, ayant aboli la loi des commandements (la loi mosaïque) par ses préceptes (*Estius* : per evangelica decreta sive præcepta, quæ ipse in locum mosaïcæ legis substituit. *Beng.*: δόγματα, per quæ proponebatur misericordia in omnes). Mais 1° cette interprétation n'est possible qu'autant qu'on rapporte, comme le font ces commentateurs, ἐν σαρκὶ αὐτοῦ à λύσας, et nous avons montré qu'on ne saurait l'admettre. Du reste, 2° cette détermination « par *ses* préceptes, » réclame nécessairement ἐν τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ, ou tout au moins ἐν τοῖς δόγμασι. Puis 3° l'expression de δόγματα, qui relève la forme impérative du commandement s'applique difficilement aux préceptes de Jésus-Christ, qui ne revêtent jamais le caractère de « *décrets* ou d'*arrêtés*. » Les Pères, il est vrai, emploient δόγματα pour désigner « les préceptes évangéliques » (Didaché d. XII apôtres, 11, 3 : περὶ δὲ τ. ἀποστόλων καὶ προφητῶν, κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου οὕτω ποιήσατε, selon l'ordonnance de l'évangile. Ignace ep. Magn. 13: « ἐν τοῖς δόγμασι τ. κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων) et même « les enseignements , les doctrines évangéliques » (voy. *Suicer*, Thesaur.); mais cette signification est inconnue aux écrits du N. Testament. Cet usage provient vraisemblablement de ce que la tendance légale se fortifiant de plus en plus chez les Pères par la lecture de l'A. T., on assimila « *les préceptes* » de Jésus aux *ordonnances* de la Loi, et on les désigna aussi par le mot de δόγματα. Quelques-uns pensent que ce fut un emprunt postérieur fait au langage de la philosophie, qui désignait par δόγμα et δόγματα les doctrines ou enseignements des philosophes (Cic. Acad. 4, 9 : de suis decretis, quæ philosophi vocant δόγματα. Voy. *Cremer*, Wörterb., p. 205). Enfin, 4° la pensée que Christ ait aboli la loi mosaïque par ses préceptes est tout à fait anti-paulinienne ; elle trahit une

méconnaissance profonde du point de vue de Paul sur l'abrogation de la Loi, comme nous le ferons voir un peu plus loin [1]. Notre passage du reste, le laisse clairement apercevoir, puisque, même en admettant la construction de ces commentateurs, Paul se trouverait avoir dit que « le mur de séparation de la clôture, » qui n'est autre que la loi mosaïque, a été abattu ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ (voy. plus haut. Voy. encore *Harless*, p. 229-232.

Ἐν δόγμασι doit se relier à τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν (vers. éth. *Ambr.*, *Ecum.*, *Érasme*, *Calv.*, *Bèze*, *Calov.*, *Wolf*, *Baumg.*, *Michael.*, *Storr*, *Nœsselt*. *Morus*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Meier*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*). On objecte (*Harless*, p. 228. *Olsh.*, p. 197) que, dans ce cas, l'article est nécessaire (= τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν τὸν ἐν δόγμασι, ou τῶν ἐν δόγμασι). De plus, qu'il y aurait une tautologie : « la loi des commandements ou des ordonnances en décrets, dit idem per idem » (*Olsh.*). En conséquence de ces observations, qui ne sont vraies que si on lie ἐν δόγμασι à τὸν νόμον, *Harless* et *Olsh.* relient ἐν δόγμασι à καταργήσας, de sorte que Christ aurait aboli, non la loi mosaïque tout entière, mais la forme impérative que les

[1] Nous trouvons dans Matth. 5, 17, cette parole de Jésus : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi et les Prophètes, je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. » Cette parole ne s'applique pas à la loi mosaïque, considérée au point de vue *historique*, car, à ce point de vue, Jésus a bien aboli la loi mosaïque, puisqu'il a fait succéder le christianisme au judaïsme. Ceci est dit au point de vue *moral*, comme du reste c'est le point de vue dominant de tout le sermon sur la montagne, et, en ce sens, cette déclaration a sa pleine vérité. Il n'a pas abrogé la morale, en d'autres termes, la justice réclamée par la Loi et les Prophètes, en lui substituant une autre loi et un autre ordre moral. Il a amené, au contraire ses disciples à réaliser cette justice, et, d'une manière bien autrement profonde et vraie que ne le faisaient les Pharisiens, par la foi en lui et le principe de la grâce : « il n'est donc point venu abolir, mais accomplir, » et dans son royaume celui-là est le plus grand qui accomplit le mieux. Il n'y a donc aucune opposition entre la parole de Jésus et l'enseignement de Paul.

commandements affectent dans l'A. Testament. Le sens de ces mots serait : « Christ, par sa chair, c.-à-d. par son « sacrifice, a aboli la loi qui s'exprime en une multitude de « commandements (τ. νόμ. τ. ἐντολῶν) *par rapport à la forme « impérative de ses ordonnances* (ἐν δόγμασι): il l'a remplacée « pour les hommes par un seul esprit, l'esprit d'amour » (*Olsh.*, p. 198). — Grammaticalement, il faudrait déjà ἐν τοῖς δόγμασι; mais ce qui est bien plus grave, c'est que toute la doctrine de Paul repose sur l'abrogation de la Loi elle-même et du régime de loi (Rom. 6, 4. 7, 1-4. 10, 4, etc.), ce qui emporte l'abrogation complète de la loi mosaïque, et non pas seulement de la forme impérative des commandements. Est-ce que les lois cérémonielles, comme la circoncision, les sacrifices, etc., auraient été conservées, en modifiant simplement la forme impérative des ordonnances? (Voy. *Meyer*, p. 119). — Nous revenons donc à affirmer que ἐν δόγμασι doit se relier à τ. νόμον τῶν ἐντολῶν. Seulement, ἐν δόγμασι ne doit pas se lier à τὸν νόμον (*Ambr.*, *Erasme*, *Ecum.:* legem mandatorum in decretis sitam. *Castal.*, *Bulling.*, *Calv.*, *Bèze :* quæ in ritibus posita est. *Wolf*, etc.), car l'article serait nécessaire (= τὸν ἐν δόγμασι) et il y aurait une sorte de tautologie entre τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν, « loi des commandements, » et τὸν νόμον... ἐν δόγμασι, « la loi consistant en décrets. » Il est vrai que ces commentateurs échappent plus ou moins à cette dernière objection en entendant δόγμασι « des lois cérémonielles » (*Ambros.*, *Bulling.*, *Bèze:* in ritibus), « lesquelles étaient marques et témoignages externes de la différence entre les Juifs et les païens » (*Calv.*). Mais si le contexte peut paraître favoriser ce point de vue, le langage ne l'autorise pas, car δόγματα ne peut signifier par lui-même « les lois cérémonielles. » De plus, il faudrait ἐν τοῖς δόγμασι. On doit rattacher ἐν δόγμασι à τῶν ἐντολῶν (*Rück.*, *Matthies*, *Meier*, *De Wette*, *B.-Crus*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Winer*, Gr.,

p. 206), non pas en considérant ἐν comme l'équivalent de σὺν (= « la loi des commandements avec les décrets, » *Flatt*), ou de καὶ (= la loi des commandements et des décrets, *Kop.*, *Rosenm.*); mais en faisant de τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι (= la loi des commandements en décrets, c.-à-d. sous forme de décrets) une seule notion, de sorte que l'article n'est point nécessaire; d'autant plus que l'on peut dire ἐντέλλεσθαί τι ἐν δόγμασι, ou ἐντολὴν διδόναι ἐν δόγμασι (voy. 1, 15. *Winer*, Gr., p. 128). Le gén. τῶν ἐντολῶν indique ce que la loi renferme, son contenu, et ἐν δόγμασι, la forme sous laquelle les commandements sont donnés: ce qui met en relief « le caractère impératif de la loi » (*Meyer*), ce caractère obligatoire qui ne permet aucune concession dans la pratique.

Quant à loi qui est ainsi désignée, tous les commentateurs s'accordent à penser que c'est la loi mosaïque. Cette Loi, sous laquelle se trouve le peuple juif, met par ses règlements obligatoires une barrière infranchissable entre le païen et le Juif; elle les tient forcément séparés et à distance les uns des autres. Elle forme ainsi autour des Juifs *un mur de clôture* (φραγμός) *qui est un mur de séparation* (μεσότοιχον) assez élevé pour que la vie même de société soit impossible entre eux. Le Juif ne peut guère vivre même matériellement qu'avec des Juifs (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 14, 11. II, p. 514). Cette Loi, privilège exclusif du Juif, source de sa supériorité religieuse et morale, fait son orgueil (Rom. 2, 17) et cet orgueil s'épanouit en repoussement et en mépris pour les païens, qu'il tient soit à cause de leur culte idolâtre, soit à cause de leur incirconcision et de leur manière de vivre, pour des êtres impurs et souillés. De là cette *inimitié* (ἔχθρα) profonde qui règne entre les Juifs et les païens [1].

[1] La Loi produit encore les mêmes effets entre les Juifs et les chrétiens; mais la position s'est singulièrement modifiée. Par le fait de

Cette Loi (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας) qui tient le Juif rivé à ses ordonnances impératives, Jésus l'a abrogée, en d'autres termes, il a abattu le mur de clôture qui est le mur de séparation (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας) et, du même coup, l'inimitié entre les païens et les Juifs.

Comme les lois cérémonielles sur la circoncision, les sacrifices, les ablutions, l'abstinence de certains mets, etc., se présentent au premier coup d'œil comme le principal obstacle qui s'élève entre les Juifs et les païens, un grand nombre de commentateurs (*Pél.*, *Ambros.*, *Bucer*, *Calv.*, *Bullinger*, *Bèze*, *Corn.-L.*, *Calov*, *Grot.*, *Bengel*, etc. *Baur*, p. 454. *Schwegler*, p. 335. 386) ont cru que Paul avait spécialement ou plus spécialement (*Monod*) en vue les lois cérémonielles, et même ils ont cherché à interpréter l'expression τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι, de manière à en faire sortir cette pensée, comme nous l'avons vu plus haut. Ils ont cru que ce n'était pas tant la loi elle-même que la partie cérémonielle qui formait τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ dont Paul parle. *Calvin :* « Saint Paul ne parle ici que de la loi cérémonielle : car la loi morale n'est point la paroi mise entre deux pour nous séparer des Juifs, vu qu'elle contient une doctrine qui nous est commune aussi bien qu'aux Juifs. » *Calov :* « de morali hoc intelligi nequit, nam illa Judaeis ac Gentilibus communis erat. » Cette manière restrictive d'entendre notre passage ne rend point exactement la pensée de l'apôtre. D'abord on se demande si cette abrogation des lois cérémonielles serait suffisante pour détruire, comme le

l'idéal religieux et moral que nous devons à Christ, nous, chrétiens, nous nous sentons supérieurs aux Juifs. de sorte que, à tous les points de vue, nous pouvons juger de l'inanité de tout cet appareil religieux et moral qui a pour base la Loi. Leur dédain ne saurait nous atteindre, parce que notre point de vue religieux est supérieur. La Loi est pour les enfants mineurs, et son rôle est purement éducatif ; le chrétien en communion de cœur avec Dieu et avec Christ est majeur.

dit Paul, *l'inimitié* entre les Juifs et les païens, ce qui est fort contestable, pour ne rien dire de plus. Ensuite, comment comprendre que Paul rattache à un fait aussi étroit et limité le sacrifice de Jésus (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ)? Enfin, pourquoi Paul ne dit-il pas d'une manière nette et précise que Jésus a aboli « les lois cérémonielles, » si telle est vraiment sa pensée, au lieu de dire qu'il a aboli τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι, qui ne se peut entendre que de la loi mosaïque tout entière? Cette dernière observation s'applique encore à l'interprétation de *Harless*, *Olsh.*, et même de *Braune*, qui cherchent aussi à sauvegarder le fond moral de la loi mosaïque en prétendant qu'elle n'a été abrogée que dans sa forme impérative. La pensée de Paul nous paraît autrement étendue et profonde; elle tient au fond même de sa conception religieuse, à laquelle il faut se rattacher si l'on veut bien comprendre notre passage et ce qui suit.

D'après l'enseignement de Paul, tel qu'il le développe dans son épître aux Romains (I, 17—8, 11), aucun homme, Juif ou Grec, n'importe, ne saurait arriver à la justice, partant à la Vie éternelle, par les œuvres de la loi (ἔργα νόμου) ou les œuvres (ἔργα), en d'autres termes par la loi (νόμος) et le régime de loi (Rom. 1, 18—3, 20), c.-à-d. par son mérite propre [1]. Tous les hommes sont pécheurs. En conséquence, Paul prêche que la justice, partant le salut, ne peuvent s'obtenir que par la foi en Christ, et ce pour tous les pécheurs, soit Juifs, soit Grecs. Il oppose ainsi les œuvres de la loi, à la foi, en d'autres termes le principe de *la loi*

[1] Quand nous parlons de la loi, c'est de la loi en général, in abstracto, envisagée comme principe; mais in concreto, c'est pour les païens, la loi naturelle, cette νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν (Rom. 2, 15), et pour les Juifs, la loi mosaïque, qui implique la loi naturelle dans ses préceptes moraux; mais qui détermine d'une manière plus nette, plus précise et plus étendue leurs rapports avec Dieu (voy. *Oltram.*, Comm. Rom.).

au principe de *la grâce*. Le premier n'amène point l'homme à la justice et n'aboutit point en réalité à la Vie éternelle, tandis que par le second, l'homme pécheur arrive à la justice (la justice qui vient de Dieu) et au salut. Jésus a inauguré le principe de la foi, et, en faisant succéder par ce principe le régime de la grâce au régime de la loi, « *il est la fin de la loi,* » son point final (Rom. 10, 4). « *Le chrétien n'est plus sous la loi, il est sous la grâce.* » (Rom. 6, 14) : « *La loi est abolie* » (7, 1-6). Elle est abolie pour le Juif; elle est abolie pour le païen, qui tous deux, par la foi en Christ, « *servent dans un esprit nouveau et non suivant une lettre surannée* » (Rom. 7, 6[1]). Ainsi la loi mosaïque qui formait « *le mur de séparation de la clôture* » est abattue, puisque c'est par la foi, non par la Loi que le Juif cherche la justice et le salut, ainsi que le païen, — et *l'inimitié* entre Juifs et païens est détruite, puisqu'ils se rencontrent tous les deux *transformés* et *unis* sur le même terrain, celui de la grâce. « *Des deux unités, Jésus en a fait une.* » Tel est le fond de la pensée de Paul.

On s'abuse étrangement sur les sentiments de l'apôtre quand on s'imagine qu'il s'agit ici de l'abrogation des lois cérémonielles de la Loi mosaïque ou même de la forme impérative de ses commandements : il s'agit de l'abrogation de la Loi mosaïque elle-même. Au régime légal reposant sur cette institution, Jésus a fait succéder le régime de la grâce. Il en est de même sans doute de la loi naturelle chez le païen; mais ce n'est pas ce côté que Paul envisage dans ce

[1] La loi n'est pas abolie pour être purement et simplement supprimée; elle est abolie quand elle est remplacée par la grâce, qui, saisie par la foi en Christ, est le principe nouveau d'union avec Jésus et avec Dieu (voy. Rom. 7, 1-4), principe qui porte le chrétien vers tout ce qui est bien, parce qu'un esprit nouveau l'anime. La loi ne disparaît que devant la foi, mais dès que la foi s'affaiblit et s'éteint, la loi reparaît dans la même mesure. Il n'y a pas de place pour l'antinomisme.

paragraphe, il ne s'occupe que de la loi mosaïque (cont. *Harless*, p. 223). Paul aurait pu la désigner simplement par ὁ νόμος, mais il a préféré la périphrase ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι, parce qu'elle met en relief le caractère impératif de la Loi, qui, par cela même, ne permet aucun rapprochement. Cette abrogation de la Loi est attribuée au *sacrifice de Christ* (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ), parce que c'est par sa mort que Christ affranchit le chrétien de la Loi (Cf. Rom. 7, 4). La mort de Christ qui produit la réconciliation du pécheur avec Dieu (Rom. 5, 5-11) le fait passer, au moyen de la foi, sous le régime de la grâce, et l'affranchit ainsi de l'obligation à la Loi (voy. *Oltram.*,Comm. Rom. 7, 4. II, p. 45[1]).

De là, « *en effet, il est, lui, notre paix*, entre Juifs et païens, *lui qui des deux unités en a fait une : il a abattu le mur de séparation de la clôture* (la Loi), *l'inimitié* entre eux, *en abrogeant par sa chair* (son sacrifice) *la Loi des ordonnances impératives* » — et Paul va nous expliquer que cette abrogation de la Loi n'a d'autre but que de les transformer tous les deux, par l'union avec Christ, en chrétiens, ce qui est la base de la paix, et de les réconcilier en en faisant un seul et même corps consacré à Dieu.

ἵνα indique le but de cette abrogation de la Loi: ce but répond au point de départ (αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ℣ 14). ἵνα τοὺς δύο (scil. ἀνθρώπους) κτίσῃ ἐν ἑαυτῷ* εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρω-

[1] Ce n'est pas une des moindres preuves de l'authenticité de l'ép. aux Éphésiens que cette concordance parfaite et profonde entre l'enseignement qu'elle donne et celui de l'épître aux Romains: concordance qui n'a rien de cherché et est toujours parfaitement naturelle. On retrouve au fond de cette épître les mêmes principes et les mêmes conceptions religieuses que Paul a longuement exposées dans l'épître aux Romains. On peut voir en même temps par notre commentaire combien l'analyse que *Baur*, p. 453, *Schwegler*, II, p. 335. 385 et *Holtzmann*, p. 269, donnent de Éph. 2, 11-19 (voy. Introduction) est étrangère et même opposée à la véritable pensée de Paul dans notre épître.

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.* 7, d'après DEGLK, Minn. Syr. — tandis que *Lachm.*, *Tisch.* 8 lisent ἐν αὐτῷ, d'après ℵ*BFP, 8 Minn.

πον, « *afin qu'il les créât tous deux,* » l'homme juif et l'homme païen, la personnalité juive et la personnalité païenne. Paul dit τοὺς δύο, non ἀμφοτέρους, parce qu'il les envisage individuellement et chacun à part, avant tout rapprochement entre eux. Il emploie l'expression spéciale κτίζειν, « *créer* » (com. κτισθέντες, ℣ 10), parce qu'il s'agit d'un renouvellement complet, d'une métamorphose des sentiments intérieurs de chacun de ces deux hommes, qui est comme une sorte de création (καινὴ κτίσις). — ἐν ἑαυτῷ signifie, non « per suam doctrinam » (*Grot.*), ni « per semet ipsum » = δι' ἑαυτοῦ (*Chrys.*: αὐτὸς πρῶτος τύπον παράσχων καὶ ὑπόδειγμα. *Théoph.*, *Ecum.*: οὐ δι' ἀγγέλων ἢ ἄλλων τίνων δυναμέων. *Estius:* per carnem suam passioni expositam. *Rosenm.*, *Flatt* = ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ); mais « *en lui-même, en sa propre personne,* » c.-à-d. par l'union avec lui : Christ est le fondement de cette création, et c'est par l'union avec sa propre personne, au moyen de la foi, qu'il la réalise en chacun d'eux (cf. κτισθέντες ἐν Χρ. Ἰησοῦ, ℣ 10). L'élément mystique de l'union personnelle est indispensable; du reste, elle est la conséquence naturelle du fait que c'est par le sacrifice de sa propre personne (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ) que Jésus a aboli la Loi.

εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον : Εἰς indique le passage à l'état d'homme nouveau (Matth. 19, 5. 1 Cor. 12, 13. Cf. Éph. 2, 21) = *pour, de manière à former un seul et même homme nouveau.* Les deux personnalités différentes, la personnalité juive et la personnalité païenne, sont transformées toutes deux, par l'union du Juif et du païen avec Christ (ἐν ἑαυτῷ) en une personnalité nouvelle, la même pour chacun d'eux, savoir la personnalité chrétienne. De là, « ayant aboli en sa chair, c.-à-d. par son sacrifice, *la loi des commandements impératifs, afin qu'il les* [l'homme juif et l'homme païen] *créât tous deux en lui*, c.-à-d. afin de refondre ces deux hommes en lui, dans sa communion, *pour en*

faire un seul et même homme nouveau, un homme chrétien. Cela ne veut pas dire qu'il a fait *des deux hommes un seul homme,* qu'il a établi l'unité entre eux, comme le pensent la plupart des commentateurs (*Estius*, *Grot.*, *Kop.*, *Harless*, *Matthies*, *Olsh.*, *DeW.*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, etc.), mais qu'il a fait de chacun d'eux *un homme nouveau*, et comme cet homme nouveau est, dans l'un et dans l'autre cas, également un chrétien, Paul dit qu'il a fait de ces deux hommes *un seul et même homme nouveau,* c.-à-d. un chrétien : un chrétien du Juif et un chrétien du païen, également.

Puis, Paul intercale en passant la réflexion ποιῶν εἰρήνην pour indiquer que cette métamorphose tend bien au but, qui est la paix. Nous disons « en passant, » parce que la proposition ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ, etc., n'est pas terminée et se poursuit par καὶ ἀποκαταλλάξῃ, etc., si bien qu'on pourrait supprimer ποιῶν εἰρήνην sans que le sens de la phrase en fût affecté. « *Faisant*, *établissant la paix* » entre eux : c'est bien, en effet, sur cette base que la paix se fait entre le Juif et le païen ; il faut que chacun d'eux soit devenu un homme nouveau, et un même homme nouveau, c.-à-d. chacun d'eux également un chrétien ; aussi longtemps qu'ils ne sont pas convertis, la base de la paix manque. Paul ne dit pas ποιήσας εἰρήνην (comme ἀποκαταλλάξῃ... ἀποκτείνας) ; mais ποιῶν εἰρήνην, parce que ce participe n'indique pas le mode ou le moyen de κτίζειν ; mais ce que Christ réalise en créant ces deux hommes de manière à en faire un seul et même homme nouveau : *il fait* la paix entre eux. *La paix*, dont il est ici question, c'est évidemment la paix entre le Juif et le païen, non la paix du Juif et du païen avec Dieu (*Harless*), ni toutes deux ensemble (*Chrys.*, *Théoph.*, *Kop.*, *Flatt*. *Matthies*, *Braune*).

ỹ 16. Une fois cette réflexion interjetée, Paul continue sa phrase : καὶ (scil. ἵνα) ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους : Καταλλάσσειν τινά τινι (2 Cor. 5, 18. 19) *réconcilier*, *raccommoder*

quelqu'un avec quelqu'un, c.-à-d. rétablir les rapports d'amitié entre deux personnes brouillées, désunies, ennemies. Ἀποκαταλλάσσειν, qui ne se retrouve que Col. 1, 20, a la même signification, avec une nuance de renforcement ajoutée par le préfixe ἀπο (voy. Col. 1, 20), *réconcilier*, *raccommoder* (complètement). De là, « *et afin de les réconcilier tous les deux* (τοὺς ἀμφοτέρους = ambos), le Juif avec le païen (*Théod.*, *Grot.*, *Rosenm.*). — ἐν ἑνὶ σώματι, « *de manière*, non pas à « former » (εἰς, *Rosenm.* 1 Cor. 12, 13), mais à *être* (ἐν, Col. 3, 15) — maintenant que chacun d'eux est chrétien — *un seul et même corps* » (*Théod.*), « un seul et même tout organisé (cf. 1 Cor. 12, 13. Col. 3, 15): après la paix entre eux, l'union en un seul et même corps[1]. — τῷ θεῷ, « *pour Dieu*, » c.-à-d. consacré à Dieu, et non « ut Deo servient » (*Grot.*, *Rosenm.*). Paul reproduit la même pensée dans sa récapitulation (ỹ 19-22) et la présente sous la forme εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ỹ 21, et εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ, ỹ 22.

Cette *paix* entre l'homme juif et l'homme païen, fondée sur la base d'une transformation (κτίσις) par l'union avec Jésus-Christ, qui fait de ces deux hommes différents un seul et même homme nouveau, doit s'achever par *la réconciliation* entre eux, de manière que ces deux hommes, devenus également chrétiens, soient *un seul et même corps*, c.-à-d. un seul et même tout organisé. Si nous remarquons que ces deux hommes représentent en réalité deux peuples, le peuple juif et le peuple païen, nous pouvons dire que, sous cette forme, Paul nous représente *la paix entre ces deux*

[1] Par le fait de cette réconciliation opérée entre Juifs et païens sur le terrain de l'évangile, tous les chrétiens — d'où qu'ils viennent — forment ensemble un seul et même corps, ajoutons que ce seul et même corps » c'est l'Église. Paul pose ainsi l'unité de l'Église (de même ỹ. 21. 22). On peut remarquer que le point de vue par lequel Paul établit cette unité est tout à fait primitif (cf. 1 Cor. 12, 13).

peuples, fondée sur leur conversion par l'union avec Christ, laquelle doit faire de chacun de ces deux peuples *un seul et même peuple*, un peuple chrétien, et s'achever dans une réconciliation entre eux, qui fasse de ces deux peuples devenus chrétiens *un seul et même corps*, c.-à-d. un seul et même tout organisé, *consacré à Dieu:* ce seul et même corps, c'est en réalité l'Église (cf. Rom. 12, 5. 1 Cor. 10, 17. Éph. 4, 4. Col. 3, 15).

Cela dit, Paul rappelle que cette réconciliation est l'œuvre de Jésus-Christ. On peut remarquer, en effet, que depuis le commencement de sa lettre, Paul a soin de mettre cette pensée en relief et de la présenter continuellement, afin de ramener toujours ses lecteurs à la personne de Christ. Pour les lui attacher par une gratitude plus vive, il se plaît à relever tout particulièrement dans l'œuvre de Christ sa mort et son sacrifice. — διὰ τοῦ σταυροῦ, « *par, par le moyen de la croix*; » non pas « per doctrinam cruce sancitam » (*Grot.*), mais par son sacrifice, par la mort de la croix (Col. 1, 20 : διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ). C'est le ἐν τ. αἵματι τ. Χριστοῦ, ỳ 13, et le ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, ỳ 15, qui reviennent sous cette nouvelle forme, pour indiquer que cette réconciliation du Juif et du païen, autrement dit des deux peuples, est due à la mort de Jésus; c'est par elle (δι' αὐτοῦ) qu'elle s'est faite et réalisée. C'est toujours au fond la même pensée. La mort de Jésus sur la croix est la plus haute et la plus touchante expression de son amour et de l'amour de Dieu ; c'est elle qui touche et lui gagne les cœurs, soit du Juif, soit du païen (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 421), et qui, en faisant l'un et l'autre chrétiens, est le fondement d'une paix véritable et les réconcilie de manière qu'ils soient désormais un seul et même corps. — Leur inimitié réciproque *est tuée* par leur union même avec Jésus. Ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ : Paul renforce l'expression, il ne dit pas λύσας, comme au ỳ 14, mais ἀποκτείνας, pour indiquer

que cette inimitié est détruite à jamais. L'aoriste participe (ἀποκτείνας) se rapportant au passé ἀποκαταλλάξῃ, n'indique pas pour cela un acte qui aurait eu lieu avant la réconciliation (= il nous a réconciliés... après avoir tué l'inimitié, *Meyer*, *Monod*), il indique plutôt quelque chose de simultané, un acte passé se reliant, comme *moyen*, à un autre acte passé (voy. 1, 5) = « *il les a réconciliés tous les deux... par sa croix en tuant l'inimitié.* — Quelle inimitié? Évidemment l'inimitié dont il a été question jusqu'ici et qui doit périr pour que la réconciliation ait lieu, l'inimitié du Juif et du païen. — ἐν αὐτῷ, non pas ἐν αὐτῷ scil. σταυρῷ, « *en tuant l'inimitié en sa croix,* » c.-à-d. par sa croix ou sur sa croix (*Syr.*, *Jér.*, *Erasme*, *Calv.*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Wolf*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *De W.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*, *Meyrick*, etc.), ce qui serait oiseux, venant immédiatement après διὰ τ. σταυροῦ; mais « *en lui* » (*Vulg.:* in semet ipso. *Ambr.*, *Luth.*, *Estius*, *Bengel*, *Olsh.*, *B.-Crus.*), c.-à-d. par l'union avec sa personne (comme κτίσῃ ἐν ἑαυτῷ, ℣ 15), car ce n'est que par l'union du Juif et du chrétien avec sa personne que la croix est efficace et que l'inimitié entre eux est définitivement tuée. Elle subsiste encore dans tout Juif et dans tout païen chez qui l'union avec Jésus n'est pas réalisée.

Ce point de vue n'a pas souri aux commentateurs. Il leur a paru dès l'abord que τῷ θεῷ devait se relier à ἀποκαταλλάξῃ, réconciliation du Juif et du païen avec Dieu; en conséquence, ils traduisent : « *et afin qu'il les réconciliât tous les deux... avec Dieu, par sa croix, en tuant* ou *en ayant tué* (*Meyer*, *Monod*) *l'inimitié en elle* [la croix]. »

Nous ferons remarquer que si telle était la pensée de l'apôtre, il aurait dit : καὶ ἀποκαταλλάξῃ τ. ἀμφοτέρους τῷ θεῷ, ἐν ἑνὶ σώματι διὰ τοῦ σταυροῦ. En effet, il devait rapprocher les personnes (τ. ἀμφοτέρους τῷ θεῷ), non les séparer par ἐν ἑνὶ σώματι, qui n'est pas accentué; d'autant plus que cela aurait

relié ἐν ἑνὶ σώματι à διὰ τ. σταυροῦ (cf. Col. 1, 21). La contexture de la phrase n'est donc pas favorable à ce point de vue. D'ailleurs cette interprétation, malgré l'unanimité qui la recommande, nous paraît soulever de telles difficultés, que nous ne saurions l'admettre. — *a*) D'abord, que veut dire dans ce cas ἐν ἑνὶ σώματι? Les uns (*Chrysost.*, *Théoph.*, *Bèze*, *Calov*, *Calixte*, *Beng.*, *Wolf*, *Koppe*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*) le rapportent au corps de Christ = « afin qu'il les réconciliât tous les deux *par un seul corps*, c.-à-d. *par le sacrifice d'un seul corps*, avec Dieu, par sa croix. » Mais 1° évidemment ἑνὶ est de trop (comp. Col. 1, 21 : νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου. Rom. 7, 4 : καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ) et sa présence est inexplicable. Ces commentateurs prétendent que ἑνὶ est provoqué par ἀμφοτέρους. *Wolf:* quod [corpus] *unum* vocatur respectu *duarum gentium*, quæ per *unum* corpus Christi cum Deo sint conciliatæ. *Kop.:* non gentes indigebant alio, qui ipsas in gratias reduceret cum Deo, alio Judæi. Expressit vero hoc apostolus sic : ἐν ἑνὶ σώματι, quia ἀμφοτέρους præcesserat. Cette opposition entre ἀμφοτέρους et ἑνὶ σώματι est de pure imagination, à ce point que si Paul eût dit : « afin qu'il les réconciliât *tous les deux par son corps* (ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ, Col. 1, 21) avec Dieu, » il ne serait venu à l'esprit de personne que l'idée ne fût pas complète, ou qu'il aurait fallu *plusieurs* victimes, parce qu'ils étaient *deux* à réconcilier. Quant à l'explication de Bèze : « alludit ad legis sacrificia quæ veram et unicam istam victimam repræsentant; » nous ne savons voir cette allusion, et Bèze lui-même propose une autre explication. *Flatt:* « ἓν σῶμα Χρ. est dit en opposition aux nombreux sacrifices de la Loi » (cf. Hb. 10, 12-14. 7, 27). Cette opposition n'est pas considérée ici. 2° Christ étant le sujet de la phrase, on se demande comment Paul peut dire de Christ qu' « il [Christ] les a réconciliés tous les deux avec

Dieu par un seul corps. » Mais a-t-on jamais pu s'imaginer que Christ ait plus d'un corps, qu'on dise « par un seul corps ou par un corps unique »? N'est-il pas évident qu'il fallait dire ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ou διὰ τ. σώματος αὐτοῦ (cf. Rom. 7, 4. Gal. 1, 21)? 3° Quand on entend ἐν ἑνὶ σώματι du corps de Christ, partant de son sacrifice (= ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, le διὰ σταυροῦ qui suit et en est disjoint, devient superflu. — En conséquence, un grand nombre de commentateurs abandonnent cette interprétation pour rapporter ἐν ἑνὶ σώματι à ἀμφοτέρους (*Pél.*, *Ambros.*, *Ecum.*: γενομένους ἓν σῶμα, οὗ αὐτός ἐστι κεφαλή. *Phot.*, *Anselme*, *Erasme*, *Musculus*, *Bucer*, *Calv.*, *Bullinger*, *Bèze 2*, *Piscator*, *Corn.-L.*, *Estius*, *Michael.*, *Morus*, *Holzh.*, *Meier*, *Olsh.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Meyrick*). De là, « afin qu'il les réconciliât tous les deux — *unis en un seul corps* — avec Dieu, par sa croix. » Mais ce n'est là qu'une pure cheville. Quand Paul dit : « afin qu'il les réconciliât tous les deux avec Dieu par sa croix, » tout est dit. Qu'importe à cette réconciliation qu'ils soient ou non un seul et même corps? Quel intérêt ce détail a-t-il? A quoi sert-il? Bien mieux! comment Paul peut-il dire : « afin qu'il les réconciliât avec Dieu, tous les deux unis en un seul et même corps, » puisque cette union finale du Juif et du païen doit être l'effet de cette réconciliation avec Dieu? « C'est son corps crucifié qui les a réconciliés tous les deux « avec Dieu, et c'est dans cette réconciliation qu'ils peuvent devenir et sont devenus unis » (*Harless*, p. 216). *De Wette* croit à une prolepse; mais, dans ce cas, Paul n'avait qu'à dire εἰς au lieu de ἐν. Le ἐν (comp. εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρ., ℣ 15) est évidemment intentionnel. De tout cela, nous concluons que, dans cette interprétation, ἐν ἑνὶ σώματι demeure inexplicable. — *b*) Paul, après avoir dit : « afin qu'il les réconciliât tous les deux... avec Dieu par sa croix, » ajoute : ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ (scil. σταυρῷ) « *en tuant* ou *après avoir tué* (*Meyer*, *Monod*) *l'inimitié en sa croix.* » Cette

finale est embarrassante et a provoqué une division parmi les commentateurs. De quelle inimitié s'agit-il ici? — Il semble que dès qu'il s'agit de réconcilier le Juif et le païen avec Dieu, l'inimitié qu'il faut supprimer, c'est l'inimitié du Juif et du païen contre Dieu, et ainsi l'entendent *Bulling.*, *Musculus*, *Bengel*, *Morus*, *Flatt*, *Rück.*, *Meier*, *B.-Crus.* Mais comment cette inimitié du Juif et du païen contre Dieu peut-elle « *être tuée en la croix*, » c.-à-d. par un sacrifice qui, au dire de ces commentateurs, est offert à Dieu pour désarmer sa colère? — Aussi plusieurs commentateurs (*Calvin*, *Koppe*, *De Wette*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*) pensent qu'il s'agit, comme précédemment, de l'inimitié du Juif et du païen entre eux. Mais, dans ce cas, la réflexion ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ est tout à fait déplacée, car elle n'a rien à faire avec la réconciliation du Juif et du païen avec Dieu par la croix de Christ. On ne remédie pas à la difficulté en rapportant ἔχθρα aux deux inimitiés à la fois (*Calov*, *Corn.-L.*, *Holzh.*, *Matthies*, *Braune*, *Monod*), on ne fait qu'introduire de la confusion. — Il ne reste plus qu'à rapporter ἔχθρα à l'inimitié de Dieu envers les pécheurs, et ici envers le Juif et le païen (*Estius*, *Harless*). Mais cela même est contraire au point de vue de Paul, qui dit : « afin qu'il *les* [le Juif et le païen] réconciliât tous les deux *avec Dieu* par sa croix, » et qui ne dit pas : afin qu'il réconciliât *Dieu avec tous les deux* par sa croix : ce qui est fort différent. Quant à la théorie que Harless élève, à ce propos, sur la réconciliation avec Dieu, nous la tenons pour contraire aux idées religieuses de Paul (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 5, 8. I., p. 402). De là, nous concluons que, dans cette interprétation, la finale ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ est inexplicable. — *c*) On se demande ce que la réconciliation avec Dieu vient faire dans ce contexte. Paul aborde son sujet au ℣ 11 en rappelant aux païens-chrétiens, « *eux que les Juifs traitaient d'incirconcis*, leur misérable situation d'autrefois : ils étaient *sans*

Christ, étrangers à la bourgeoisie d'Israël et à l'Alliance de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde ! — *mais aujourd'hui, en Jésus-Christ, vous qui étiez loin, vous êtes devenus près par le sang de Christ* (ỳ 11-13). Puis il explique qu'*en effet, c'est Christ qui est notre paix*, la paix entre Juifs et païens, *lui qui des deux unités en a fait une*, et il explique sa pensée en indiquant ce que Christ a fait pour réaliser cette unité : *il a abattu le mur de séparation de la clôture* (la loi juive), *l'inimitié* entre le Juif et le païen, *en abrogeant par sa chair la loi des ordonnances impératives* (c.-à-d. la loi juive, qui était la barrière infranchissable qui séparait les Juifs et les païens), — *afin de refondre deux hommes*, l'homme juif et l'homme païen, *en lui*, dans sa communion, *de manière à en faire un seul et même homme nouveau*, c.-à-d. de chacun d'eux également un chrétien, *faisant* (ainsi) *la paix* entre eux (car cette conversion de l'un et de l'autre en est le fondement, et en dehors d'elle il n'y a pas de paix possible entre eux) — *et afin de les réconcilier tous les deux par sa croix, de manière qu'ils soient un seul et même corps* (l'Église) *consacré à Dieu, en tuant l'inimitié* entre eux *en lui*, dans sa communion. — On peut voir que la pensée se suit bien d'un bout à l'autre, qu'elle est pleine de justesse et entièrement conforme aux idées religieuses de Paul, telles que l'ép. aux Romains nous les donne à connaître. La suite du développement concorde parfaitement.

Au lieu de ce contexte, introduisons l'idée de la réconciliation avec Dieu et traduisons : « ... *en abrogeant par sa chair la loi des ordonnances impératives* (la loi juive), *afin de refondre ces deux hommes*, l'homme juif et l'homme païen — *en lui*, dans sa communion, *de manière à en faire un seul et même homme nouveau*, c.-à-d. de chacun d'eux également un chrétien, *faisant* ainsi *la paix* entre eux — *et afin de les réconcilier tous les*

deux avec Dieu, unis en un seul et même corps, par sa croix, en tuant l'inimitié du Juif et du païen contre Dieu, *en sa croix.* — La pensée ne chemine plus : elle ne dit plus qu'à *la paix* entre eux, succède *l'unité* en un seul et même corps entre eux par la *réconciliation.* On introduit la mention d'une réconciliation avec Dieu que rien n'appelle et qui est tout à fait étrangère au sujet. On la présente comme le *but* pour lequel « *Christ a abrogé par sa chair*, son sacrifice, *la loi des ordonnances impératives*, ce qui est le rebours de la vérité. C'est la réconciliation du Juif avec Dieu par la mort de Christ, qui, en le faisant passer sous le régime de la grâce, abolit la Loi et le régime de loi; autrement la Loi n'est point abolie pour lui. Enfin l'ordre n'est pas observé. Quand Paul dit : « *afin de refondre* (κτίσῃ) *ces deux hommes en lui, de manière à en faire un seul et même homme nouveau,* » il parle là d'une κτίσις qui suppose que la réconciliation avec Dieu est faite (cont. *Schenkel*) et l'on ne comprend pas qu'il mentionne cette réconciliation, surtout après κτίσῃ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον. *DeWette* voit là une marche régressive dans le discours; mais rien ne justifie ce sentiment.

℣ 17. Καί, *et*, ajoute le fait qui suit, ἐλθὼν εὐηγγελίσατο, etc., au fait mentionné ℣ 14-16 ; il ne le rattache spécialement, ni à la fin du ℣ 16, ni à αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν (cont. *Harless, Schenkel, Braune*) qui est trop loin, d'autant plus que ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα... τὴν ἔχθραν αὐτοῦ ne forme pas une parenthèse. Les paroles de ce verset ne renferment pas une allusion (*Jér., Holzh., Bleek, Braune*) à Es. 57, 19, où ne se rencontre qu'une ressemblance de mots, non d'idées.

Après avoir montré que Christ est notre paix, qu'elle est son œuvre, Paul ajoute que Christ, lors de sa venue, l'a annoncée : ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ τὴν εἰρήνην* τοῖς ἐγγύς, *et étant venu*, c.-à-d. lorsqu'il est venu

* Ainsi lisent *Lachm., Tisch., Beng., Wettst., Rück., Harless, DeW.*,

parmi les hommes, *il a annoncé* (εὐαγγελίζεσθαι se dit d'une heureuse nouvelle) *la paix à vous* (païens, aujourd'hui chrétiens) *qui étiez loin — et la paix à ceux qui étaient près* (aux Juifs). Ainsi l'entendent *Chrys.*, *Théoph.*, *Anselme*, *Bullinger*, *Estius*, *Wolf*, *Holzh.*, *Matthies*, *Harless*, *Monod*, *Hofmann* — et ils prétendent qu'il s'agit de *la paix avec Dieu que Jésus est venu prêcher aux hommes* (!), non de la paix entre païen et Juif, dont Jésus n'a guère parlé pendant son séjour ici-bas[1]. Le contexte serait comme suit : « Christ est notre paix : c'est son œuvre (ỳ 14-16), et lorsqu'il est venu, il l'a annoncée. »

On élève diverses objections contre cette interprétation. 1° Il est dit, ỳ 14, αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν ; or, il appert par le développement ỳ 14-16, que c'est par sa crucifixion et depuis sa crucifixion que Christ est notre paix. D'où l'on conclut que καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην doit se rapporter, non à un temps antérieur, mais à un temps postérieur à la crucifixion. Ἐλθὼν ne saurait se rapporter à sa venue ici-bas. 2° On ne peut pas dire de Jésus, pendant son séjour sur la terre, ce que dit Paul : « il a annoncé la paix *à vous*, [païens, mes lecteurs, aujourd'hui chrétiens] qui étiez loin, et la paix à ceux qui étaient près [aux Juifs]. » D'abord, il aurait fallu renverser l'ordre des termes; puis, il est matériellement faux qu'il ait prêché aux ethnico-chrétiens à qui Paul écrit. *Harless*, *Monod*, p. 134. *Hofmann*, Comm., p. 96, échappent à cette dernière objection en traduisant : « il a annoncé la paix *pour vous*, qui étiez loin, et la paix *pour ceux* qui étaient près. » 3° Enfin, quelle singulière

Schenkel, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*, d'après ℵABDEFG, 3 Minn. it. (d. e. f. g.) vulg. copt. goth. arm. éth. — tandis que *Elz.*, *Griesb.* omettent τὴν εἰρήνην, d'après KL, Minn. Syrr.

[1] *Pél.*, *Estius*, *Holzh.*, *Meyrick* l'entendent de toutes les deux. *Monod* de même; mais il déclare, p. 134, qu'il s'agit dans ce verset, essentiellement de la paix avec Dieu.

manière de retourner en arrière pour parler de la *prédication* de Christ, après avoir mentionné son œuvre avec certains détails.

En conséquence, la plupart des commentateurs pensent qu'il s'agit ici d'une *venue* et d'une *prédication* de Christ après sa mort. *De quelle venue et de quelle prédication?* L'embarras est grand et la réponse si difficile que bien des commentateurs ont cru que Christ n'avait pas annoncé la paix lui-même, mais l'avait fait annoncer par ses disciples. *Ambros.:* « in eis [apostolis] suo spiritu illam [pacem] annuncians, recte hic a Paulo scribitur quod adveniens evangelizaverit pacem. » *Bucer :* non ipse quidem ore proprio, sed per apostolos. » *Calvin :* « Vray est qu'il n'a pas évangélisé la paix de sa propre bouche, mais tant y a qu'il l'a fait par ses apôtres. Car il a fallu que Christ ressuscitât des morts, avant qu'il appelât les Gentils à la communion de la grâce... Pourtant ce qui a été fait par ses disciples, non seulement en son nom et par son commandement, mais en sa personne, lui est attribué à bon droit » (cf. 2 Cor. 5, 20). *Meier :* « et après qu'il fût venu, *il a fait annoncer* la paix, à vous, etc. » On a même essayé de justifier cette traduction par le langage. *Grotius*, *Raphelius* dans les Annott. Polyb., p. 538. *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, considèrent ἐλθὼν comme une expression descriptive explétive (Arrien, Epict. 1, 20 : ἂν οὖν ἐλθὼν Ἐπίκουρος εἴπῃ ὅτι ἐν σαρκὶ εἶναι δεῖ τὸ ἀγαθόν, Épicure viendrait-il nous dire que... et εἶτα λέγεις μοι ἐλθών. Marc 5, 23. 12, 14. 16, 1. Luc 7, 3, etc. Comp. πορευθείς, 1 Pier. 3, 19. Matth. 28, 19) et ils donnent à εὐαγγελίζεσθαι le sens de « *faire annoncer*, » conformément à l'ordre donné Matth. 28, 19. Act. 1, 8. Mais il est par trop évident qu'il s'agit ici de ce que Christ a fait lui-même, pour qu'on puisse recourir à des expédients de langage, qui ne se légitiment même pas quand on les examine de près (voy. *Harless*, p. 245. 247). La question revient donc : *De quelle venue et de*

quelle prédication s'agit-il? — *Beng.*, *Rück.*, pensent qu'il s'agit de la résurrection, qui est une sorte de venue (!) *Beng.*: *veniens* a morte, profectione ad inferos, resurrectione, victor laetus ipse *ultro* nunciavit pacem ore suo apostolis (Luc 24, 36. Jean 20, 19. 21. 26) et per hos ceteris (voy. *Harless*, p. 147). — *b*) *Olshausen* et, d'après lui, *B.-Crus*, *Hofmann*, Schriftbew. II, 1, p. 475. *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, pensent qu'il s'agit de la venue spirituelle de Christ après sa résurrection (Jean 14, 18 : οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς· ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς). « En effet, dans le Saint-« Esprit (non seulement d'après Jean, mais encore d'après « Paul), *Christ même* — en tant que le Saint-Esprit est « l'esprit de Christ — *est venu* du ciel chez ceux qui ont « reçu l'Esprit; il habite et agit en eux (Rom. 8, 9. 10. « 2 Cor. 3, 17. 13, 5. Gal. 3, 20), et *la prédication* se « fait par l'Esprit même (Rom. 8, 16. 15, 18. Cf. 2 Cor. « 13, 3). Le *temps* indiqué par εὐηγγελίσατο, c'est le moment « de la conversion de celui qui a reçu l'Esprit (Gal. 3, 2. « Éph. 1, 13). Aussi Paul a-t-il pu, sans contrevenir à « l'histoire, parler d'abord de ses lecteurs d'origine païenne « (ὑμῖν, τοῖς μακράν), puis des Juifs, car lorsque les Éphésiens « sont devenus chrétiens, il y avait longtemps que, non « seulement des *Juifs*, mais des païens *et* des Juifs avaient « été convertis » (*Meyer*); — ou, suivant *Schenkel*, « parce « que les païens étaient devenus l'élément le plus impor-« tant de l'Église chrétienne. »

Cette explication, actuellement en faveur, soulève de grands scrupules dans notre esprit. 1° Nous devons faire observer que καὶ n'est que la simple copule, non l'équivalent de « et après cela, et ensuite » (cont. *Kop.*, *Rosenm.*: quibus jam ita perfectis. *Rück.*), de sorte que l'idée « après cela » appartient, non au texte, mais aux commentateurs (*B.-Crus.*, *Schenkel*, *Braune*). — 2° Εὐαγγελίζεσθαι, prop. *annoncer*, se dit d'un message, d'une nouvelle, etc., mais

ne saurait se dire de l'enseignement intérieur du Saint-Esprit. — 3° Quand, après avoir parlé de ce que Christ a fait *personnellement* pour notre paix, Paul ajoute καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο, il nous paraît évident qu'il parle d'une venue et d'une prédication *personnelle* de Christ, non par l'entremise du Saint-Esprit ou des apôtres. — 4° L'expression ἐλθὼν, sous la plume de Paul, nous semble difficilement désigner une venue spirituelle dans le cœur des croyants, par le don du Saint-Esprit. Il est certain que l'expression ἔρχεσθαι πρός (Jean 14, 18. 23, 28), comme εἶναι ἐν (Jean 14, 17. 20, etc.) et μένειν ἐν (Jean 15, 5, etc.) appartient au langage mystique de Jean ; mais Paul n'emploie guère que les expressions εἶναι ἐν (Rom. 8, 10. 2 Cor. 13, 5), οἰκεῖν (Rom. 8, 9. 11. 1 Cor. 3, 16) ou ἐνοικεῖν ἐν (Rom. 8, 11. 2 Tim. 1, 14), jamais ἔρχεσθαι : il ne connaît de venue de Christ que la première venue et la seconde : la Parousie. — 5° Quel est cet enseignement (εὐηγγελίσατο) que le Saint-Esprit a donné et donne ? D'après *Olsh.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, il doit leur annoncer *la paix entre Gentils et Juifs*. Cela est effectivement conforme au contexte ; mais il faut convenir qu'un semblable détail n'est guère à relever dans l'œuvre d'illumination du Saint-Esprit dans le cœur du chrétien, et il paraît bien mesquin, après l'œuvre même de Jésus-Christ qui vient d'être signalée, pour être mentionné à cette place. Il ne faut pas être surpris si *Koppe*, *B.-Crus.*, *DeW.*, *Braune* ont étendu cet enseignement *à la paix avec Dieu*, qui a une bien plus haute portée. Mais nous devons dire que ce n'est plus conforme au contexte. Bien mieux ! La réconciliation des pécheurs avec Dieu se fait par la foi qui amène la conversion (Rom. 5, 10. 11); elle est l'objet de la prédication évangélique adressée à tous les pécheurs (2 Cor. 5, 20), et non l'enseignement du Saint-Esprit dans le cœur des croyants déjà réconciliés et en paix avec Dieu (Rom. 5, 1. 10. 11). — 6° Puisque cette venue

et cet enseignement ont lieu d'une manière continue et permanente, pourquoi, après avoir parlé de l'œuvre de Christ, Paul parle-t-il de sa venue et de son enseignement au passé? Pourquoi ne dit-il pas au présent : *καὶ ἐρχόμενος εὐαγγελίζεται*? Ce présent abstrait serait parfaitement en place, tandis que le passé ne se justifie pas. — 7° Enfin cette venue et cet enseignement ont commencé historiquement par les Juifs, non par les païens et surtout pas par les païens d'Éphèse, de sorte qu'on n'explique pas le renversement d'ordre en disant, comme *Meyer*, « qu'à l'époque où Paul écrit, il y a longtemps que non seulement des *Juifs*, mais des païens *et* des Juifs avaient été convertis, » — ou, comme *Schenkel*, que « l'élément ethnico-chrétien était le plus important dans l'Église. » Cela ne fait rien à l'affaire.

Toutes ces raisons qu'on échafaude en faveur de cette interprétation, nous paraissent sans valeur, et nous tenons (comme *Chrys.*, *Théoph.*, *Anselme*, *Estius*, *Wolf*, *Holzh.*, *Matthies*, *Harless*) que l'expression ἐλθὼν εὐηγγελίσατο ne peut s'appliquer à autre chose qu'à la venue de Jésus et à sa prédication au milieu des hommes (comp. Act. 10, 34); seulement nous entendons le passage différemment.

Paul vient d'expliquer que *Christ est notre paix :* il a abattu le mur de séparation et mis fin à l'inimitié entre paiens et Juifs. Comment cela? En abrogeant par sa mort la Loi juive, qui était la barrière, et en faisant du Juif et du païen également, un chrétien. Il a déplacé la base religieuse et les a réconciliés en les transportant tous les deux sur le même terrain, celui de la grâce. Cela, c'est tout à la fois *son œuvre* et le fond même de *sa prédication*, laquelle, ainsi conçue, s'adresse (on ne saurait le nier) aux païens et aux Juifs. Qu'y a-t-il donc d'étonnant à ce que, après avoir dit que « *Christ est notre paix*, » et avoir développé sa pensée sur *l'œuvre* dans les termes où il vient d'en parler, Paul ajoute rétrospectivement, pour s'appuyer de l'auto-

rité du Maître : « *et, lorsqu'il est venu, il a annoncé la paix* » ? N'est-ce pas ce que Jésus a fait lors de sa venue et de sa prédication du pardon et de la grâce de Dieu, qui est — comme Paul vient de le montrer — le vrai fondement de la paix entre les Juifs et les païens ? Cette prédication, envisagée au point de vue où Paul la considère, ne s'adresse-t-elle pas également, bien que séparément, au païen et au Juif, ce que Paul indique, en répétant le mot de « paix » à propos de chacun d'eux : « *il a annoncé la paix à vous qui étiez loin — et la paix à ceux qui étaient près* » ? En s'exprimant de la sorte, Paul ne laisse-t-il pas voir avec évidence qu'il s'agit du fond même de la prédication de Christ, lequel atteint également, mais d'une manière distincte, en raison de la Loi, les païens, partant ses lecteurs d'Éphèse, et les Juifs ? A l'esprit de qui pourrait-il bien venir que Paul veuille dire que Jésus, dans les jours de sa chair, *a prêché aux païens*, notamment aux païens d'Éphèse, ses lecteurs ? C'est ce sentiment qui a poussé *Harless, Monod, Hofmann* à traduire : « a annoncé la paix *pour vous*, qui, etc., ce qui est bien dans la pensée, mais est moins direct et, grammaticalement, moins naturel. La parole de l'apôtre, interprétée comme nous le faisons, est parfaitement juste et conforme au contexte. Bien plus, nous nous expliquons très bien que, s'adressant dans sa lettre à des chrétiens d'origine païenne, il leur en fasse l'application à *eux*, et à eux *tout d'abord*, en disant : « *la paix à vous* — mes lecteurs, païens aujourd'hui chrétiens — *qui étiez loin, et la paix à ceux qui étaient près.* »

℣ 18. ὅτι, *attendu que*, indique, non une confirmation ou une explication (γάρ), mais la raison, le considérant sur lequel Paul s'appuie pour dire que Christ, lors de sa venue, a annoncé la paix au païen et la paix au Juif ; « attendu que c'est *par lui* qu'ils ont accès, *tous les deux, dans un même esprit,* partant unis entre eux, auprès du

Père. » Ce fait, qui est dû à Jésus-Christ, témoigne avec évidence que la prédication de Christ comporte la paix entre païen et Juif. — *Baumgart.*, *Koppe*, *Morus*, *Flatt* relient ὅτι à εὐηγγελίσατο et envisagent la proposition ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν, etc., comme exprimant le fond même du message de paix. A tort; dans ce cas, s'est οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι qui devrait avoir l'accent, et δι' αὐτοῦ ne serait plus nécessaire.

δι' αὐτοῦ est accentué et jeté en avant pour répondre à ἐλθὼν εὐηγγελίσατο, « attendu que c'est par lui » (qui est venu annoncer), partant pas par le Saint-Esprit ou les apôtres. — ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν... πρὸς τὸν πατέρα: le présent ἔχομεν indique une possession actuelle (comp. ἐσχήκαμεν, Rom. 5, 2); τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα, non pas « l'introduction » (*Chrys.*, *Meyer*), ce qui ne va pas avec ἔχομεν; mais *l'accès, l'entrée* (3, 12. Rom. 5, 2. Thuc. 1, 82, 1. Xén. Cyr. 7, 5, 45. Polyb. 9, 11, 1. 12, 4, 10) *auprès du Père*. Nous lui devons, non pas proprement de nous *avoir introduit* ou de nous *introduire*, veluti quum quis introducitur ad conspectum principis: *Érasme, Corn.-L.*, *Meyer;* mais *l'accès, l'entrée*, c.-à-d. la faculté de pouvoir librement, en toute assurance (cf. Éph. 2, 12) et en toute circonstance, aller à Dieu et de nous approcher de lui comme d'un Père. L'expression τὸν πατέρα, « *le Père*, » employée d'une manière absolue, à la place de celle de Dieu (cf. 3, 15. Col. 1, 12), met en relief ces rapports nouveaux dans lesquels le chrétien se trouve avec Dieu par Jésus-Christ, ensuite de la grâce sous laquelle il vit et qui a pris la place de la Loi. Dieu est devenu un Père, le chrétien est *un fils* (Éph. 1, 5. Rom. 8, 14), *un enfant* de Dieu (8, 17); un *esprit nouveau* l'anime (7, 6), non plus *l'esprit de l'esclave* (πν. δουλείας) comme sous la Loi, mais *l'esprit filial* (πν. υἱοθεσίας, 8, 15). Ce seul mot « *le Père,* » montre combien cet accès est naturel; car quel est l'enfant qui n'ait pas accès auprès de son père (comp. Rom. 8, 14-16. Gal. 4, 6)?

οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι est jeté avant πρὸς τὸν πατέρα pour l'accentuer, et avec raison: l'idée est importante, elle fait ressortir l'union qui existe désormais entre le païen et le Juif. Οἱ ἀμφότεροι, « tous les deux, » le chrétien et le Juif également. Ils jouissent désormais de la grâce de pouvoir s'approcher de Dieu comme d'un père, ce que ni l'un, ni l'autre — pas même le Juif, qui se faisait illusion à cet égard — ne pouvaient auparavant, — et ce, ἐν ἑνὶ πνεύματι, « dans un seul et même esprit, » c.-à-d. d'un même cœur et d'une même âme (ἐν ἑνὶ πνεύματι καὶ μίᾳ ψυχῇ, Phil. 1, 27. Eus. H. E. 10, 4), ce qui n'était pas autrefois. Plus de privilège : à cela répond οἱ ἀμφότεροι; plus d'inimitié : à cela répond ἐν ἑνὶ πνεύματι (*Kop.*, *Rosenm.*, *Meier*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Reuss*). — *Rückert*, *Hofmann* entendent πνεῦμα de l'Esprit Saint subjectif, de cet esprit nouveau qui anime le chrétien, cet esprit filial (Rom. 8, 15) par lequel il crie à Dieu : Père ! De là, « mus par un seul et même esprit. » Mais cela ne relève plus l'union du païen et du Juif, et provient de ce qu'ils entendent la paix, de la paix avec Dieu. La plupart des commentateurs (*Chrys.*, *Théoph.*, *Théod.*, *Ecum.*: = per spiritum. *Anselme*, *Calvin*, *Bullinger*, *Bengel*, *Estius*, *Grotius*, *Wolf*, *Flatt*, *Matthies*, *Harless*, *DeWette*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*) entendent ἑνὶ πνεύματι du Saint-Esprit, envisagé comme une personne divine, qui agit intérieurement sur l'esprit et le cœur du chrétien, le possède et le meut de manière à lui donner accès auprès du Père. De là, ἐν ἑνὶ πνεύματι, « *mus par un seul Esprit*, ou *un seul et même Esprit*, » ou plutôt, car dans ce cas l'article τῷ est sous-entendu, « *par le seul et même Esprit*, » l'Esprit-Saint (comp. Matth. 22, 43 : ἐν πνεύματι. Luc 2, 27 : ἐν τῷ πνεύματι. Marc 12, 36 : ἐν τ. πν. τ. ἁγίῳ). Nous ne saurions admettre cette interprétation. 1° Dans ce cas, il faut disjoindre οἱ ἀμφότεροι de ἐν ἑνὶ πν. et rapporter ce dernier à ἔχομεν προσαγωγὴν = « *attendu que c'est par lui* [Christ] *que nous*

avons accès, tous les deux, par le seul et même Esprit, auprès du Père. » Or cela est impossible : d'abord, parce que οἱ ἀμφ. et ἐν ἑνὶ πν. sont inséparables; ensuite, parce qu'on ne comprend pas qu'après avoir *accentué* l'idée que c'est *par lui* [*Christ*] que nous avons accès auprès du Père (ce qui est parfaitement conforme au contexte), Paul vienne contrecarrer sa pensée en ajoutant que c'est « *par le Saint-Esprit,* » autre personne divine, quand le Saint-Esprit est hors de cause. 2° Ἑνὶ fait difficulté, car il est par trop évident qu'il n'y a pas deux ou plusieurs Saints-Esprits, pour qu'on dise ἑνὶ πνεύματι. Ne suffisait-il pas de dire, comme dans les exemples cités plus haut, ἐν πν. ou ἐν τ. πνεύματι ? Pouvait-il venir à l'esprit de personne que ce ne fût pas le seul et même Saint-Esprit ? Comment justifier la présence de ἑνί ? *Anselme :* « in spiritu sancto, qui unus et idem est, licet varia dona distribuat. » *Calvin :* « les Juifs ont eu divers moyens pour avoir accès à Dieu : maintenant il n'y en a qu'un pour tous les hommes, savoir d'être gouverné par l'Esprit de Christ. » Ces explications expliquent si peu que *Harless* les répudie, avec raison. Pour lui, il pense, et les autres commentateurs avec lui, que ἑνὶ est provoqué par opposition à οἱ ἀμφότεροι : « *tous les deux*, mus par *le seul et même* Esprit. » *Bucer* : « utrique afflati uno et eodem Spiritu aditum habemus. » Mais cette prétendue opposition est de pure imagination, à ce point que si Paul se fût borné à dire : « C'est par lui que nous avons *tous les deux, par le Saint-Esprit,* accès auprès du Père, » il ne serait venu à l'esprit de personne que la pensée ne fût pas complète, et qu'il eût fallu *deux* Saints-Esprits, parce qu'ils sont *deux* à avoir accès auprès du Père. Passe encore pour *le même* » (τῷ αὐτῷ πν.), quoique nous ne le comprenions guère ; mais pour « *le seul* » (ἑνί), quand chacun sait qu'il n'y en a pas deux, évidemment cela n'est pas justifié. 3° Cette interprétation ne va pas au contexte. Comme le remarque *Olshausen*, οἱ ἀμφότεροι ἐν

ἑνὶ πνεύματι, qui correspond à *οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ σώματι* (ỳ 16), montre, ainsi que ce qui suit, ỳ 19, que Paul poursuit toujours sa pensée de l'inimitié supprimée entre le païen et le Juif et de l'unité rétablie par Christ. Si l'on traduit : « C'est par lui que nous avons accès, tous les deux par le seul et même Esprit, auprès du Père, » il est évident que l'idée essentielle d'inimitié détruite et de paix établie fait défaut, pour être remplacée par la mention d'une action du Saint-Esprit, que rien n'appelle.

Maintenant il est facile de se rendre compte de la suite des idées.

Il s'agit d'une nouvelle bénédiction qui découle (*διό*) de la première et qui doit être tout particulièrement appréciée des lecteurs de Paul, qui sont des chrétiens d'origine païenne. « *Souvenez-vous*, leur dit-il, *que vous, autrefois Gentils en la chair, traités d'incirconcis*, d'impurs, *par les soi-disant circoncis, circoncis de main d'homme, en la chair*, souvenez-vous que *vous étiez en ce temps-là sans Christ, étrangers à la bourgeoisie d'Israël et à l'Alliance de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde !* (ỳ 11-12). Telle était leur triste situation. *Eh bien ! maintenant en Jésus-Christ*, tout est changé : *vous qui autrefois étiez loin, vous voilà près, par le sang de Christ* (ỳ 13).

Et Paul explique comment cette révolution s'est opérée maintenant qu'ils sont en Jésus-Christ.

En effet, il est lui notre paix, celui en qui elle se réalise — *lui, qui des deux unités en a fait une* : il est donc bien notre paix. Seulement Paul s'exprime abstraitement pour donner l'intuition du principe. Concrètement, cela signifie que Christ a fait des deux personnalités différentes (la personnalité juive et la personnalité païenne) une seule et même personnalité, une personnalité chrétienne, partant des deux peuples un seul et même peuple, le peuple chrétien — *lui, qui des deux unités en a fait une*, et Paul explique sa pen-

sée en indiquant ce que Christ a fait pour réaliser cette unité : *il a abattu le mur de séparation de la clôture* (entre païens et juifs), *l'inimitié* entre eux, *en abolissant en sa chair* (par son sacrifice) *la loi des ordonnances impératives*, c.-à-d. la Loi mosaïque, cette clôture juive qui s'interposait entre Juifs et païens comme un mur de séparation et les rendait ennemis : il a substitué la grâce à la loi — *afin de les créer tous deux* (l'homme juif et l'homme païen) *en lui*, par l'union avec lui, *pour en faire* (de l'homme juif et de l'homme païen) *un seul et même homme nouveau* (un homme chrétien): *faisant* ainsi *la paix* — *et afin de les réconcilier tous les deux* (le Juif et le païen devenus chacun d'eux un seul et même homme nouveau, un chrétien) *de manière à être* (Paul aurait pu dire : un seul et même peuple, le peuple chrétien ; il préfère dire) *un seul et même corps* (l'Église) *pour Dieu* (consacré à Dieu) *par sa croix*, par son sacrifice sur la croix qui les a convertis et transformés tous les deux, *en tuant l'inimitié en lui*, dans l'union avec lui. Unis l'un et l'autre à Christ, l'inimitié entre eux est à jamais détruite.

Cette paix, qui est l'œuvre de Christ, Christ lui-même l'avait annoncée : *Et, lorsqu'il est venu, il a annoncé la paix à vous qui étiez loin — et la paix à ceux qui étaient près, attendu que c'est par lui que nous avons tous les deux et dans un seul et même esprit, accès auprès du Père.*

℣ 19. Ἄρα οὖν est une expression usitée dans Paul, mais inusitée chez les auteurs profanes, qui ne placent jamais ἄρα au commencement d'une phrase (*Winer*, Gr. p. 414). Elle signifie, *à ce compte-là donc, de là donc, ainsi donc* (= quæ quum ita sint). Paul se sert en général de cette expression pour reproduire, sous forme de conclusion, une idée principale, un point acquis dans l'argumentation, qui lui sert à passer à une nouvelle réflexion et à poursuivre son raisonnement (Rom. 5, 18. 7, 3. 25. 8, 12. 9, 16. 18.

14, 12. 19. etc.). Paul reproduit dans ce verset un point acquis : ἐγγὺς ἐγενήθητε ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ... acquis par ce qu'il a dit ỳ 14-18, et il continue son développement — οὐκέτι ἐστὲ ξένοι, « *vous n'êtes plus*, comme autrefois, *des étrangers*. » La théocratie, le royaume de Dieu, est considéré comme un pays ou une cité. On y est étranger, quand on n'y appartient pas : le contraire, c'est d'en être citoyen — καὶ πάροικοι exprime la même idée avec une nuance différente. Πάροικος, dans les classiques, signifie prop. *voisin*. Dans l'A. et dans le N. Testament il se dit d'un étranger domicilié dans un pays ou une ville, sans être citoyen (Ex. 12, 45. Lév. 25, 6. Act. 7, 6. Cf. Gen. 15, 13. Act. 7, 29. 1 Pier 2, 11), *habitant*, *domicilié*, par opp. à πολίτης, *citoyen*. Il répond à l'expression classique μέτοικος (Plat. Pol. 8, p. 563 A). De là, « *vous n'êtes plus des étrangers, ni des domiciliés*. » Paul accumule ces deux mots pour mieux faire sentir, par l'opposition, le droit plein et entier des païens-chrétiens dans le royaume de Dieu. On peut être totalement étranger à un pays ou à une ville en dehors desquels on habite ; mais on peut aussi y avoir transporté son domicile et participer à quelques-uns de ses avantages. Il n'en est point ainsi de l'ethnico-chrétien dans le royaume de Dieu, il n'y est ni *étranger*, ni *domicilié*, il y est chez lui : il est un συμπολίτης τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖος τοῦ θεοῦ.

Comme Paul met ici en opposition ξένοι καὶ πάροικοι avec συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, plusieurs commentateurs (*Beng.*, *Kop.*, *Flatt*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *Schenkel*) ont pensé que ξένος était opposé à συμπολίτης τῶν ἁγίων et πάροικος à οἰκεῖος, qui est de la maison ; de sorte que πάροικος indiquerait un rapport avec la famille et signifierait *un hôte*. Mais le langage n'autorise pas cette signification, pas même Lév. 22, 10. Comp. 25, 6. Ex. 12, 45, et, comme le remarque *Meyer*, cela n'est pas réclamé par l'opposition avec οἰκεῖοι τ. θεοῦ, attendu que οἰκεῖοι τ. θεοῦ figure comme un renchérisse-

ment de *συμπολῖται τῶν ἁγίων*, et que ce sont les deux expressions prises dans leur ensemble qui forment l'opposition à *ξένοι καὶ πάροικοι*. D'ailleurs il s'agit ici du royaume de Dieu sous sa forme chrétienne, puisque païen et Juif sont devenus également chrétiens. Rien n'est plus contraire au contexte que l'opinion d'*Anselme, Corn.-L., Calixte, Baumgartner, B.-Crus.*, qui veulent voir dans *πάροικοι* une allusion aux prosélytes qui penchaient vers le judaïsme et qui, en tant que *σεβόμενοι τ. θεοῦ*, étaient dans une relation spirituelle avec les Juifs et n'étaient pas *ἄθεοι*, ℣ 12.

ἀλλά ἐστε * *συμπολῖται τῶν ἁγίων* : Ἐστε répété accentue l'affirmation (Rom. 8, 15. 1 Cor. 2, 6. Hb. 12, 18) en la faisant porter non seulement sur les attributs, mais sur *ἐστε*. L'opposition appelait simplement *ἀλλά ἐστε πολῖται*, « *mais vous êtes citoyens*. » Cela ne suffit point à Paul, il faut que ces nouveaux venus, les païens-chrétiens, soient mis sur un pied de parfaite égalité avec tous les autres chrétiens, et il dit : « *mais vous êtes*... actuellement (*ἐστὲ*), *concitoyens des saints*. » Nous tenons que Paul forge le mot *συμ-πολίτης* (comme il forge *συγκληρονόμα, σύσσωμα, συμμέτοχα*, 3, 6) en donnant, selon une habitude qui lui est particulière, au préfixe *συν* le sens de « *avec et comme* ; » cette expression est inusitée; on en trouve à peine quelques exemples dans la grécité postérieure (Lucien, Solœc. 5. Ælien, V. H. 3, 44. Jos. Antt. 19, 2, 2). — Οἱ ἅγιοι doit désigner les membres du royaume de Christ, dont les païens sont devenus membres en devenant chrétiens, — et c'est bien la signification qu'a partout et toujours l'expression *οἱ ἅγιοι*, *les saints ;* elle désigne les chrétiens (voy. 1, 1). L'élément chrétien est ici essentiel, et c'est un contre-sens que de vouloir y faire ren-

* Ainsi lisent *Lachm., Tisch., Rück., Meier, De W., B.-Crus., Meyer*, etc., d'après ℵABCD*EFG, 3 Minn. it. vulg., etc. *Griesb.* approuve — tandis que *Elz.*, *Scholz* omettent *ἐστε*, d'après KLP, Minn. Syrr. copt. arm. Il a été supprimé comme n'étant pas nécessaire.

trer les saints de l'A. Alliance, les patriarches *Chrys.*, *Théod.*, *Théoph.*, *Ecum.*, etc. *Hammond*, *Bengel*, *Morus*, *Bleek*), les prophètes, et même les anges (*Jérôme*, *Calvin*, *Corn.-L.*), qui sont hors de considération ici.

Puis, l'idée de combourgeoisie qui exprime la relation avec les saints, ne suffisant pas au gré de Paul, il renchérit tout aussitôt et ajoute καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, comme qui dirait « enfants de la maison ». Οἰκεῖος, α, ον, prop. « *qui est de la maison*, *qui appartient à la famille* (1 Tim. 5, 8). Tous les chrétiens forment une même famille (οἶκος) dont Dieu est le père : ils sont tous *enfants de Dieu*, *fils de Dieu* (Rom. 8, 14. 16), partant membres de la famille divine, οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, *gens de la maison de Dieu*. Pour le moment, la pensée comme l'image, s'arrête là.

℣ 20. Une fois le point acquis mentionné, Paul poursuit sa pensée et achève. Il conserve l'image de οἶκος τοῦ θεοῦ, mais il l'envisage sous un aspect différent, sous celui d'un édifice qui se construit au moyen de nouvelles pierres qu'on y ajoute. Il vient de considérer les païens, et en particulier ses lecteurs païens d'origine, à qui il a fait l'application, comme étant, maintenant qu'ils sont en Christ, des enfants de la maison de Dieu. Mais ils ne sont pas les seuls οἰκεῖοι τ. θεοῦ, de sorte que Paul fait un pas de plus et les envisage comme les éléments constituant avec d'autres la maison même, comme des pierres de l'édifice qui s'élève (Comp. 1 Pier. 2, 4 : καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικός). C'est la pensée de l'Église qui revient en finale sous cette forme.

ἐποικοδομηθέντες, « *ayant été édifiés*, » lors de leur conversion : ils font déjà partie de l'édifice : de là, l'aor. passif. Le préfixe ἐπι n'est pas sans valeur (cont. *Kop.*); il indique que ce sont des pierres placées sur d'autres pierres pour la construction de l'édifice et reposant ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, « *sur le fondement des apôtres et des pro-*

phètes. Ce gén. n'est point subjectif (= « sur le fondement sur lequel les apôtres et les prophètes reposent, » *Bucer*, *Bulling*., — ou « sur lequel les apôtres et les prophètes ont fondé, » *Anselme*, *Bèze*); c'est un gén. d'apposition = sur les apôtres et les prophètes qui sont le fondement (*Chrys*.: θεμέλιον οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται. *Ecum*., *Théod*., *Théoph*., *Corn.-L*., *Estius*, *Morus*, etc., *Meier*, *De W*., *B.-Crus*., *Monod*, *Hofm*. Comp. Ap. 21, 14). *Meyer* objecte que les apôtres *ne sont pas* le fondement, mais qu'ils *l'ont posé* (1 Cor. 3, 10): le fondement c'est *l'évangile de Christ* qu'ils ont prêché et sur lequel ils ont fondé les communautés, partant l'Église. En conséquence, il envisage le gén. comme un gen. auctoris = « sur le fondement *posé* par les apôtres et par les prophètes » (*Ambros*., *Calv*., *Bulling*., *Muscul*., *Bengel*, *Kop*., *Rosenm*., *Flatt*, *Holzh*., *Rück*., *Matthies*, *Harless*, *Olsh*., *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*, *Meyrick*). Cette considération, qui a sa vérité en soi, n'est pas recevable ici, parce qu'elle part d'un point de vue étranger à celui de Paul dans notre passage. Une fois que les personnes sont envisagées comme les pierres composant l'édifice, le fondement doit être formé par des personnes (les apôtres et les prophètes), comme la pierre angulaire de l'édifice est elle-même une personne (Jésus-Christ). L'édifice de l'Église est envisagé au point de vue des personnes qui le composent, non au point de vue de la doctrine qui y circule et lui sert de base[1].

[1] On oppose à cette interprétation 1 Cor. 3, 10, où Paul dit « qu'il a posé le fondement comme un sage architecte,... que ce fondement c'est Jésus-Christ, » et l'on n'ose pas aller jusqu'au bout, en disant que, dans notre passage, « *le fondement c'est Jésus-Christ;* » on se contente de dire que c'est « *l'évangile de Jésus-Christ*. » On y est bien forcé, puisque, dans notre passage, Paul dit que Christ est « la pierre angulaire. » On reconnaît ainsi que, dans les deux passages, le point de vue est différent. On n'a donc pas le droit de s'opposer à notre interprétation en s'appuyant de 1 Cor. 3, 10, et en disant: « les apôtres ne sont

Les personnes qui en forment le fondement sont οἱ ἀπόστολοι καὶ προφῆται. On se divise pour savoir si l'on doit entendre par προφῆται les prophètes de l'Ancienne Alliance (*Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Jér.*, *Ambrosiast.*, *Calvin*, *Bèze*, *Estius*, *Baumg.*, *Michael.*, etc. *Rück.*) ou ceux de la Nouvelle Alliance, cf. 1 Cor. 12, 10. 28. Act. 13, 1, etc. (*Pél.*, *Piscator*, *Grot.*, *Beng.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Holzh.*, *Matthies*, *Meier*, *Olshaus.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyrick*[2]). Quand on a bien saisi le point de vue de Paul dans

pas le fondement, ils l'ont posé; » comme si les deux points de vue ne pouvaient pas être également vrais. Dans l'épître aux Corinthiens, il s'agit de la fondation de l'Église de Corinthe et du travail de deux ministres de Christ, d'un apôtre et d'un prophète: « Paul a planté, Apollos a arrosé. » Dieu, par sa grâce, a donné à Paul « de poser le fondement, un autre a bâti dessus. » Ils ne peuvent donc pas être représentés comme étant, eux, le fondement de l'Église qu'ils ont travaillé à élever, ce fondement ne peut être que Christ. — Dans notre passage, il s'agit de savoir quelles sont les pierres dont se compose l'édifice. Paul nous dit que le fondement est formé par les apôtres et les prophètes; mais il a soin d'ajouter immédiatement que « la maîtresse pierre de l'angle, » c.-à-d. celle qui soutient tout l'édifice et en fait la solidité, c'est « Jésus-Christ. » N'est-ce pas, en prenant l'image à deux points de vue différents, dire précisément la même chose? Reconnaissons donc la diversité et la variété des points de vue, provenant de la diversité des applications, et ne les mêlons, ni ne les opposons sous peine de tout embrouiller (cont. *Immer*, Theol. N. T., p. 377).

[2] La question ne se pose pas pour *Stier*, *Harless*, *Hofm.*, Comm., p. 102, *Braune*, *Monod*. S'appuyant sur l'absence d'article devant προφητῶν, ils pensent qu'il ne s'agit dans cette catégorie (τῶν ἀποστόλ. καὶ προφητῶν) que d'apôtres, qui sont désignés sous la double dénomination de ἀποστόλων et de προφητῶν (= « les apôtres qui sont en même temps prophètes; » *Schaft*, Gesch. d. apost. Kirche, p. 518). Mais 1° l'existence d'un seul article (τῶν) pour ἀποστόλων et προφητῶν, ne désigne pas nécessairement l'identité des personnes, il peut indiquer *l'unité de la catégorie* composée de deux sortes de personnes. 2° Cette identification est contraire aux idées de Paul, qui distingue positivement et constamment les ἀπόστολοι et les προφῆται. (1 Cor. 12, 28. Éph. 3, 5. 4, 11). 3° Les apôtres avaient sans doute le don de la προφητεία, et l'on a pu les *qualifier* de προφῆται, mais jamais on ne les désigne par le nom de προφῆται, on les appelle toujours ἀπόστολοι;

notre passage, la question ne saurait faire difficulté. Il est par trop évident que les prophètes de l'A. T., n'étant pas chrétiens, ne peuvent pas figurer au nombre des pierres qui composent l'édifice de l'Église et en forment le fondement; tandis que les prophètes de la Nouvelle Alliance, qui sont chrétiens et qui ont travaillé avec les apôtres, comme Barnabas, Silas, etc. (Act. 13, 1), ou même d'une manière indépendante, comme Apollos, Épaphras (Col. 1, 7), à la propagation de l'évangile et à la conversion des âmes, ont tous droit, après les apôtres, à cet honneur. *Rückert* objecte que les prophètes eux-mêmes ne sont venus au christianisme que par les apôtres, de sorte qu'ils reposent eux-mêmes ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων, en sorte que Paul ne saurait les avoir ici en vue. Cette considération portant sur les relations des prophètes avec les apôtres, est une réflexion ultérieure que Paul ne fait pas et qu'il n'a point à faire, par la raison qu'il a en vue la catégorie des fondateurs de l'Église, et que les prophètes sont quand même, avec les apôtres, au nombre des fondateurs. *Rückert* a le tort de ne pas s'en tenir au point de vue de Paul et de le dépasser par une considération ultérieure qui est déplacée ici.

D'ailleurs, il y a dans les paroles de Paul des indices qui confirment notre sentiment et ont été relevés avec raison par les commentateurs. Ainsi 1° Paul, en comprenant les ἀπόστολοι et les προφῆται sous un même article (τῶν ἀποστ. καὶ προφ.), montre qu'il les considère comme groupés ensemble (Matth. 16, 1. 6. 11. 12 : οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι. 16, 21 : ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων.

ceux qu'on appelait προφῆται, au contraire, n'étaient pas apôtres. 4° Enfin, à quoi bon cette double dénomination? « C'est pour les présenter comme *envoyés* de Dieu au monde et comme *prédicateurs* de ses desseins dans le monde » (*Hofm.*), mais cela ne répond à rien dans ce contexte, où il s'agit simplement d'indiquer quelles personnes composent le fondement de l'Église.

Luc 14, 3. 21. Jean 7, 45. Comp. 7, 32. Éph. 4, 11. 5, 5. Xén. Anab. 1, 7, 2. 3, 1, 29 : *οἱ στρατηγοὶ καὶ λοχαγοί.* Comp. 2, 2, 5. Voy. encore Éph. 5, 5. Winer, Gr. p. 121) et formant une seule classe, la classe des fondateurs de l'Église, ayant été les premiers propagateurs de l'évangile dans le monde[1]. Cette association des *ἀπόστολοι*

[1] *Baur,* p. 439, se demande « qui sont ces prophètes, et comment il « se fait que l'auteur de l'épître les place aux côtés des apôtres. Les « épîtres apostoliques ne savent rien de ces prophètes mis sur le même « rang (?) que les apôtres, car le seul passage que l'on pourrait compa- « rer (1 Cor. 12, 28) montre que Paul considère la prophétie comme un « *χάρισμα* à côté d'autres *χαρίσματα* et nullement comme embrassant « tous les dons de la grâce, comme le criterium par excellence de la véri- « table Église, ainsi que le fait l'auteur de notre épître, quand il désigne « les apôtres et les nouveaux prophètes — ceux-ci évidemment en tant « que continuateurs et remplaçants de l'apostolat dans l'Église post- « apostolique, en tant que porteurs des révélations divines — comme le « fondement (*θεμέλιον*) de la communauté. Par contre, le montanisme a « donné aux prophètes une position et une importance toute semblable. « Tertullien, devenu montaniste, unit de la même manière les apôtres et « les prophètes comme des organes pareils de l'Esprit : ce que les apô- « tres étaient auparavant, les prophètes le sont maintenant (de pudici- « tia, c. 21). » En conséquence, Baur place la composition de l'épître au temps du montanisme (De même Schwegler, Nachap. Zeitalter III, p. 376). — Ne dirait-on pas que ces *προφῆται,* dont parle notre auteur, sont des inconnus dans l'Église primitive? Et pourtant nous voyons, Act. 13, 1, qu'on les connaissait bien dans l'Église d'Antioche et qu'ils y occupaient une grande place avec les apôtres. Paul en parle de même comme de chrétiens agissant *aux côtés* des apôtres et venant au *second rang,* immédiatement après eux. On est mal venu à dire que les épîtres apostoliques n'en savent rien, quand on lit dans 1 Cor. 12, 28 : « *Dieu a établi dans l'Église, premièrement les apôtres, secondement les prophètes,* etc. » Rien de plus positif que cette déclaration, et il est inutile de chercher à y échapper en prétendant que « Paul y considère la prophétie comme un *χάρισμα* à côté d'autres *χαρίσματα,* » quand il parle de prophètes et non de prophétie. D'ailleurs Paul n'envisage point ces prophètes comme « des continuateurs et des remplaçants de l'apostolat; » mais il les groupe avec les apôtres comme étant avec eux des fondateurs de l'Église, ce qui est historiquement vrai et d'autant mieux en place dans l'épître aux Éphésiens que cette épître circulaire s'adresse à des Églises qui, comme l'Église de Colosses, ont été fondées par des prophètes.

et des προφῆται répond parfaitement à ce qu'il dit un peu plus loin 3, 5 : ὅ [μυστήριον τ. Χριστοῦ] ἐν ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι. S'il s'agissait des prophètes de l'A. Alliance, ce groupement en une seule et même catégorie ne se comprendrait pas; d'abord parce qu'ils n'ont point été les fondateurs de l'Église au sens où il est parlé des apôtres; ensuite parce que leur position et leur action est absolument différente. Leur rôle s'est borné à annoncer un futur Messie et à rendre les esprits attentifs à cette promesse, ce qui constitue décidément une classe totalement différente et nécessairement à part de celle des apôtres. 2° Le second indice est tiré de l'ordre des mots. Paul assigne aux prophètes une haute position dans l'Église. Il les place à côté des apôtres et immédiatement après eux: 1 Cor. 12, 28 : καὶ οὓς μὲν ἔθετο ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, etc. De même dans l'ép. aux Éphésiens, 3, 5. 4, 11 : καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, etc. En conséquence, quand il les associe et dit τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, il suit l'ordre naturel. S'il s'agissait des prophètes de l'A. Alliance, on ne comprend pas pourquoi il ne les mentionne pas les premiers, puisque les premiers, et bien longtemps avant les apôtres, ils ont annoncé le futur Messie. L'ordre des temps est l'ordre naturel, d'autant plus qu'en en adoptant un autre, il risque de faire confusion. *Estius* répond qu'il suit l'ordre d'importance : « nominantur apostoli ante prophetas, non temporis sed dignitatis habita ratione. » Mais rien ne laisse apercevoir l'intention de comparer leurs mérites respectifs, puisque Paul ne parle pas de la nature de leur rôle, ni de leur caractère, mais se borne à indiquer quelles sont les personnes qui forment le fondement de l'édifice chrétien. Toute considération de dignité est absente. 3° Cette même expression se retrouve un peu plus loin 3, 5 et les ἀπόστολοι καὶ προφῆται sont groupés sous

un seul article. Dans ce passage, le doute n'est pas possible. Il s'agit des prophètes de la N. Alliance, comme le démontre l'opposition de ἑτέραις γενεαῖς avec νῦν δὲ.

ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, « *Jésus-Christ même étant la pierre angulaire.* » Αὐτοῦ ne se rapporte pas à θεμελίῳ (*Beng.*, *Cramer*, *Kop.*, *Holzh.*, *Hofm.*): Jésus n'est pas la pierre angulaire du fondement, mais de l'édifice; il se rapporte à Ἰησοῦ Χριστοῦ. *Beng.*, *Kop.*, *Holzh.* prétendent que, dans ce cas, il faudrait l'article (αὐτοῦ τοῦ Ἰ. Χρ. « Jésus-Christ lui-même étant... » 1 Cor. 11, 14); mais l'article manque souvent avec les noms propres (Luc 24, 15 Tisch. Jean 2, 24. Lachm., Tisch. 4, 44. Lachm., Tisch. Iliad. 6, 450. Xén. Anab. 2, 1, 5. Apol. S. 11, etc.). Αὐτοῦ, *même*, *en personne*, relève la position personnelle de Jésus, relativement à celle des apôtres et des prophètes, ses ministres. — Ἀκρογωνιαῖος, scil. λίθος, *la pierre angulaire, la pierre de l'angle* (1 Timothée 2, 6. Cf. Matthieu 21, 43 = אֶבֶן מִפָּה, Jér. 51, 26. Es. 28, 16. Ps. 118, 22); c'est la pierre qui, mise à l'angle de l'édifice, le soutient tout entier et en fait la solidité : ôtez-la, tout croule. L'image correspondante en français, c'est la clef de voûte. Plusieurs commentateurs (*Théod.*, *Calv.*, *Estius*, *Michael.*, *Holzh.*, *Schenkel*, *Meyrick*) remarquant que cette pierre « duos parietes ex diverso venientes conjungit et continet » (*Estius*), ont pensé que cette image faisait allusion à l'union des païens et des Juifs dans l'édifice chrétien. A tort; car dès le ℣ 19 il ne s'agit plus des rapports entre les Juifs et les païens, et l'image a uniquement en vue l'édifice tout entier. Dans cet édifice, dont les chrétiens sont *les pierres* vivantes, dont les apôtres et les prophètes forment *le fondement*, la clef de voûte, autrement dit *la pierre angulaire*, sans laquelle l'édifice ne saurait tenir debout et croulerait, c'est Jésus lui-même : il est la pierre essentielle, unique en son genre, indispensable, qui soutient tout. Il n'est donc point, comme le

reproche *Harless*, à cette interprétation, « primus inter pares[1]. »

℣ 21. Non seulement il est la pierre angulaire qui donne à l'édifice sa solidité; mais encore c'est en lui que l'édifice réalise le but pour lequel il est élevé, la sainteté. Il est ainsi « l'œuvre parfaite de celui qui rend tout parfait en tous » (1, 23). — ἐν ᾧ, non pas ἀκρογωνιαίῳ *Théoph.*, *Ecum.*, *Luther*, *Estius*, *Kop.*, *Rosenm.*), ou θεμελίῳ (*Holzh.*), mais Ἰησοῦ Χριστῷ; ce qui signifie, non « *par qui* » (δι' οὗ, *Corn.-L.*, *Flatt*). mais « *en qui*, » c.-à-d. dans la communion de qui... — πᾶσα * οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη : Οἰκοδομή, prop. l'action de construire, bâtir, édifier, *la construction, l'édification* (= τὸ

[1] *De Wette*, p. 124, voit dans le point de vue énoncé dans ce verset un trait d'inauthenticité. « Paul, qui jusqu'à la fin de sa vie fut occupé à propager la foi et n'avait conscience que d'être un ouvrier travaillant au royaume de Dieu, pouvait difficilement se considérer comme le fondement achevé de l'Église; il le pouvait encore moins en s'unissant aux autres apôtres qui ne travaillaient pas dans le même esprit. Ce point de vue ne peut appartenir qu'à un disciple respectueux des apôtres, qui a sous les yeux le résultat tout achevé des travaux apostoliques, et ce dans un temps où le don de la prophétie n'était déjà plus répandu dans l'Église comme au temps des apôtres, de sorte que les prophètes d'alors lui apparaissaient dans une lumière plus vive qu'ils ne pouvaient apparaître à l'apôtre Paul » (de même *Baur*, p. 447. *Holtzm.*, Einl., p. 288). — Que Paul se considérât comme « un ouvrier travaillant au royaume de Dieu, » cela est certain (1 Cor. 3, 10. Col. 1, 24); mais qu'il ne pût, en face de l'Église déjà fondée dans le monde juif et dans le monde païen, surtout en s'unissant aux autres apôtres et aux prophètes, se considérer comme le fondement de cette Église, née du travail apostolique, c'est ce que nous ne saurions comprendre (voy. Col. 1, 24). Ce point de vue est aussi vrai et naturel que l'autre. De Wette cherche à soutenir son affirmation en insinuant un désaccord entre Paul et les apôtres « qui ne travaillaient pas dans le même esprit; » mais nous savons par Gal. 2, 1-10 que l'accord s'était fait entre eux, et Paul n'a pas le sentiment de ce désaccord (Éph. 3, 5. 8. 1 Cor. 15, 9). Quant à ce que DeW. dit des prophètes, nous avons montré qu'il est dans l'erreur.

* Ainsi lisent *Érasme, Complut.*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Harless, Olsh.*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Hofm*... d'après ℵ*BDEFGKL, bcp. Minn. Ps.-Just. Clem. Orig. Bas. Chrys. Théod. Ecum. — tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Beng.*,

οἰκοδομεῖν). Macc. 1, 16, 23 ; οἰκοδομὴ τ. τειχῶν. Chr. 1, 26, 27 : οἰκοδομὴ τ. οἴκου τ. θεοῦ. Puis (causa pro effectu), ce qui se construit ou est construit, *construction, bâtisse, bâtiment, édifice*, Marc 13, 1. 2. Matth. 24, 1 : αἱ οἰκοδομαὶ τ. ἱεροῦ. 1 Cor. 3, 9. Esdr. 3, 5, 70 : ἐπιβουλάς... τοῦ ἐπιτελεσθῆναι τὴν οἰκοδομήν. Pourquoi Paul, poursuivant l'image οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, dit-il οἰκοδομή, non οἶκος (1 Pier. 2, 5), car une οἶκος peut se composer de plusieurs οἰκοδομαί ? La suite le dira peut-être. — Συναρμολογεῖν (R. ἁρμός, jointure, joint. Sir. 27, 2 : ἁρμὸς λίθων, le joint des pierres) ne se trouve que 4, 16. Il est composé de συν et ἁρμολογεῖν = ἁρμόττειν, ἁρμόζειν, arranger, agencer, ajuster, assembler, etc. Συν indique qu'il s'agit d'une chose composée de différentes pièces ou parties qui se relient et s'ajustent ensemble de manière à former un tout. De là, συν-αρμολογουμένη, *bien agencé, bien joint, bien lié* (*Amb.:* compacta. *Jér.:* compaginata), où chaque pièce est à sa place et bien ajustée ou jointe avec les autres, comme 4, 16 : πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον, « tout le corps bien agencé, bien joint » (Phil. de præm. et pœnis, p. 928, E : οἰκίαν δὲ συνῳκοδομημένην καὶ συνηρμοσμένην, Thuc. 1, 93, 3. Dio Cass. 39, 61). Le présent participe, au lieu lieu du parfait, indique qu'il s'agit d'un édifice qui se construit actuellement. De là, οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη, « *un bâtiment, un édifice bien agencé, bien joint,* » c.-à-d. dans lequel toutes les pierres sont bien liées, bien jointes. Ἐν ᾧ, scil. Ἰησ. Χριστῷ, indique que c'est le résultat de l'union avec Christ, car ces pierres, ce sont des chrétiens.

αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον : αὔξειν (de même Col. 2, 19) pour αὐξάνειν, act. *augmenter, accroître* (2 Cor. 9, 10), *donner de*

Reiche, comm. crit. ***Koppe***, ***Rosenmüller***, ***Holzhausen***, ***Rückert***, ***Matthies***, ***Schenkel***, ***Monod***, ***Winer***, **Gr., p. 106, lisent *πᾶσα ἡ οἰκοδομή,* d'après ACP, quelques Minn. arm. Olig. Chrys. Euth. Theoph. Au point de vue des autorités diplomatiques, l'article est inauthentique : on l'a introduit parce qu'on l'a cru nécessaire au sens.**

l'accroissement (1 Cor. 3, 6. 7), — et neut. *croître*, *grandir*, *se développer* ; se dit en parlant des plantes (Matth. 6, 28), des hommes (Luc 1, 80. 2, 40). Ici, en parlant d'un édifice, grandir, se développer, c.-à-d. s'élever (cf. Col. 2, 19). — εἰς (voy, ℣ 15) indique le but que cet édifice en construction doit réaliser, ce qu'il doit être finalement, « un sanctuaire saint. » Paul ne dit pas ἱερόν, *un temple*, il dit plus précisément ναόν, *un sanctuaire*, parce que le ναός était le lieu particulièrement sacré, celui où le Dieu était censé habiter et où les anciens plaçaient sa statue. Chaque église doit s'élever « *de manière à former* (εἰς) *un saint sanctuaire,* » par suite de la sainteté que doit revêtir dans ses sentiments et sa vie chacun de ceux qui par leur foi en Christ deviennent une pierre de cet édifice qui se construit. Nous pouvons remarquer que cette idée de sainteté préoccupe Paul à ce point qu'à la fin de chaque développement (cf. ℣ 10) il y revient comme à une sorte de conclusion finale.

Si on lit, avec le T. R., πᾶσα ἡ οἰκοδομή, il faut traduire : « *c'est en lui* [Jésus-Christ] *que tout l'édifice*, l'édifice tout entier, *bien joint*, *s'élève de manière à former un saint sanctuaire*. Cette bâtisse, c'est l'Église universelle, représentée sous l'image d'un édifice qui se construit et s'élève. Les pierres qui servent à la construction, ce sont des pierres vivantes, tous les hommes que la foi unit à Jésus, régénérés d'esprit et de cœur, animés de l'Esprit de Dieu. Ils doivent former par la sainteté à laquelle ils tendent, un véritable ναός, un sanctuaire où Dieu réside. Dieu habitant dans le cœur de chacun d'eux, habite dans l'édifice qu'il forment par leur union avec Christ, qui les unit tous ensemble. Paul dit donc à ses lecteurs (℣ 20) « *qu'ils ne sont plus des étrangers... mais qu'ils sont des concitoyens des saints et gens de la maison de Dieu :* » ils sont même les éléments constituants de cette maison, « *ayant été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes*, *la pierre angulaire*

étant Jésus-Christ même, en qui (c.-à-d. par l'union avec qui) *l'édifice tout entier, bien joint, s'élève pour former un saint sanctuaire.* » Cette traduction donne un excellent sens, bien que nous devions faire quelque réserve pour ce qui tient à sa liaison avec le verset suivant.

Cependant nous devons faire remarquer que, si πᾶσα ἡ οἰκοδομή signifie *tout l'édifice, l'édifice tout entier*, il n'en est pas de même de la leçon πᾶσα οἰκοδομή, qui signifie *tout édifice*, toute construction, de sorte que, pour admettre cette traduction, il faut adopter la leçon du T. R. (comme *Calv.*, *Bèze*, *Grot.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Rück.*, *Schenkel*), qui, diplomatiquement, est inauthentique, ou (comme *Ecum.*, *Harless*, *Olsh.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Bleek*, *Braune*, *Meyrick*) passer par-dessus la difficulté de langage en donnant à πᾶσα οἰκοδομή le sens de πᾶσα ἡ οἰκοδομή, ce qui est à leurs yeux d'une évidente nécessité.

C'est là une grande hardiesse, car le langage y est absolument contraire [1]. D'ailleurs est-il bien certain que πᾶσα οἰκοδομή ne puisse donner aucun sens acceptable ? Chrysostome cherchait déjà à sortir de la difficulté en traduisant πᾶσα οἰκοδομή par « *toute partie de l'édifice* » (κἂν τὸν ὄροφον εἴπῃς, κἂν τοὺς τοίχους, κἂν ὁτιοῦν ἕτερον); mais οἰκοδομή signifie « *l'édifice,* » non « *une partie quelconque de l'édifice,* » et il serait par trop singulier de dire « toute partie de l'édifice s'élève pour former, etc., » au lieu de dire « tout l'édifice. » Πᾶσα οἰκοδομή signifie proprement « *tout édifice, tout bâtiment* » (*Bucer*, *Meyer*, *Hofmann*) et désigne ici figurément *toute*

[1] On prétend que cet emploi de πᾶς se retrouve ailleurs, mais c'est fort contestable (voy. *Winer*, Gr., p. 105). Les exemples cités, Acta Thomæ ed. Thilo. p. 10: *σωτὴρ πάσης κτίσεως,* Ignace, ep. Eph. c. 12: *ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν,* ne sont pas probants. Le premier signifie: « le Sauveur de toute créature, » et quant à Ignace, voy. introd. Voy. sur *πᾶσα οἰκοδομή, Alex. Kolbe*, dans Stud. u. Krit. 1878, p. 135. *S. Spreer*, ibid. 1879, p. 128. — *Ad. Kiene*, der Epheserbrief, ibid. 1869, p. 312.

église. L'Église universelle se compose d'églises particulières ; elle est l'ensemble de toutes les églises : chaque église particulière est proprement un exemplaire concret de l'Église considérée dans son unité abstraite ; chacune d'elles doit réaliser le même but. La pensée de Paul se présente donc comme suit : il vient de dire à ses lecteurs (ỳ 19) « *qu'ils ne sont plus des étrangers, mais qu'ils sont des concitoyens des saints et gens de la maison de Dieu* » (notez l'adjectif οἰκεῖοι τ. θεοῦ, qui indique qu'ils appartiennent à la maison de Dieu, sans comporter pour cela nécessairement qu'on appartient à la même οἰκοδομή, une οἶκος pouvant se composer de plusieurs οἰκοδομαί). Ils sont même les éléments constituants de la maison, les pierres vivantes et bien liées de l'édifice, « *ayant été édifiés* (comme c'est le cas pour toute οἰκοδομή) *sur le fondement des apôtres et des prophètes, la pierre angulaire étant Jésus-Christ même, en qui* (c.-à-d. par l'union avec qui) *tout bâtiment* (c.-à-d. figurément toute église) *bien joint, s'élève pour former un saint sanctuaire.* » Puis, après avoir parlé d'une manière générale de ce que doit être toute οἰκοκομή, il fait l'application à ses lecteurs, ỳ 22. La pensée ainsi exprimée nous paraît tout aussi juste que celle de la traduction précédente, et elle a le mérite de ne pas violenter le langage, d'être en rapport parfait avec l'état réel de l'Église, et de présenter, comme nous le verrons, un contexte meilleur avec le ỳ 12.

ἐν κυρίῳ, « *dans le Seigneur,* » non « Dieu » (*Michaelis, Holzh., Matthies, B.-Crus.*); mais « Jésus-Christ, » comme cela est indiqué par ἐν ᾧ, ỳ 22. Quelle est la valeur de ἐν κυρίῳ, et à quoi doit-on le relier ? — Plusieurs le relient à ναὸν ἅγιον = « un sanctuaire saint dans le Seigneur, » c.-à-d. consacré au Seigneur (*Calv., Kop., Rosenm., Flatt, Matthies, B.-Crus.*); d'autres à αὔξει = grandit, s'élève... par le Seigneur » (= per, *Ecum., Grot., Morus, Wolf* — ou ex Domino, *Estius* : quia omnis ejus profectus est ex

Christo). Mais ἐν dit autre chose et plus que cela. Ἐν κυρίῳ (comme ἐν Χριστῷ, voy. 1, 1) est une expression que Paul emploie fréquemment d'une manière épexégétique, comme une sorte de qualificatif dont la valeur est déterminée par le contexte (voy. Col. 4, 17). Elle renferme d'une manière concise l'idée d'union, de communion avec le Seigneur (τὸ εἶναι ἐν, Rom. 16, 11), de sorte qu'elle indique qu'une chose est ou se fait en ou dans la communion avec le Seigneur, il en est le fondement. De là, « *c'est en lui que tout bâtiment* (c.-à-d. toute église) *bien joint, s'élève de manière à former un saint sanctuaire* — et ce, *dans le Seigneur.* » Le Seigneur est le fondement de ce développement qui se réalise dans l'union avec lui (*Meyer*). Paul l'a déjà dit au commencement (ἐν ᾧ), mais il le répète à la fin, parce qu'il tient (voy. ℣ 20-21) à relever ce que Jésus est pour son Église. Au lieu de dire αὔξει ἐν κυρίῳ εἰς, etc., il jette ἐν κυρίῳ à la fin, à cause de ἐν ᾧ qui suit. — *Rück.*, *Harless*, *De W.*, *Hofm.*, *Bleek*, *Kolb.*, p. 148, préfèrent relier ἐν κυρίῳ à l'adjectif ἅγιον = « un sanctuaire saint, et ce dans le Seigneur, » c.-à-d. chrétiennement saint. Mais cela paraît oiseux, d'autant plus que ce n'est appelé par aucune opposition ou distinction relative à la sainteté.

℣ 22. Paul fait l'application à ses lecteurs de ce qu'il vient de dire ℣ 21. — ἐν ᾧ, non pas ναῷ (*Calixte*, *Rosenm.*, *Matthies*) ou ἀκρογωνιαίῳ (*Estius*), ou Ἰησ. Χριστῷ (*Braune*); mais κυρίῳ, car ce n'est que la forme continuée du ℣ 21, et une manière de mettre toujours Christ en relief. De là, « *en qui,* » c.-à-d. dans la communion de qui, par l'union avec qui. — καὶ ὑμεῖς, *vous*, mes lecteurs, *aussi*. A qui aussi fait-il allusion? — *a*) Paul veut-il dire : *vous*, mes lecteurs, païens d'origine, tout comme les judéo-chrétiens (*Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Matthies*, *Olsh.*, *Monod*, *Hofmann*, *Meyrick*)? Ce n'est pas vraisemblable, parce que cette opposition a disparu du point de vue dès la reprise ℣ 19. Comme

Paul fait l'application à ses lecteurs du principe qu'il vient d'énoncer ỳ 21 : *ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομή... αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ*, le ὑμεῖς doit signifier *b*) ***vous aussi***, comme tous les autres chrétiens (1, 13. Col. 3, 8) qui composent l'édifice tout entier (πᾶσα οἰκοδομή = πᾶσα ἡ οἰκοδομή), c.-à-d. l'Église universelle, ***vous êtes édifiés*** (συνοικοδομεῖσθε, coædificamini, non coædificati estis), c.-à-d. vous êtes placés comme des pierres qu'on place dans un édifice, *avec* (συν) les autres pierres, c.-à-d. les autres chrétiens, ***de manière à former*** (εἰς κατοικητήριον τ. θεοῦ) ***une habitation de Dieu***, c.-à-d. un lieu où Dieu habite (*Estius*, *Rück.*, *De Wette*, *B.-Crus.*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*); — ou bien *c*) si l'on traduit πᾶσα οἰκοδομή « *tout édifice*, » c.-à-d. toute église, καὶ ὑμεῖς doit signifier : *vous*, mes lecteurs, *aussi*, comme tout édifice, c.-à-d. comme toute église, — car les lecteurs à qui Paul s'adresse forment eux aussi une communauté ou même des communautés, si l'épître s'adresse à plusieurs églises, — ***vous êtes édifiés*** (συν-οικοδομεῖσθε), c.-à-d. vous êtes placés ensemble (συν = una cum) comme des pierres qu'on place dans un bâtiment, ***de manière à former une habitation de Dieu***, c.-à-d. un lieu où Dieu habite. Nous préférons cette dernière manière, 1° parce que nous croyons que πᾶσα οἰκοδομή) signifie « tout édifice, » non « tout l'édifice » (πᾶσα ἡ οἰκοδομή). 2° parce que nous ne comprenons pas cette application que Paul fait à ses lecteurs, quand la déclaration vient déjà d'en être faite. En effet, si l'on traduit : « vous avez été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, la pierre angulaire étant Jésus-Christ même, en qui tout l'édifice (c.-à-d. toute l'Église) bien joint, s'élève pour former un saint sanctuaire dans le Seigneur, » Paul a, de fait, déclaré que ses lecteurs font partie de l'Église universelle, qui « s'élève pour être un saint sanctuaire. » Dès lors, pourquoi cette application ỳ 22, qui se borne à répéter à ses lecteurs ce qu'il vient de leur dire ? — C'est apparemment

cette difficulté qui a engagé *Calvin*, *Meier* à voir ici une exhortation (συνοικοδομεῖσθε, impératif), — *Koppe* à commenter les mots εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ, par « donec tandem perfectum stet templum Dei, » — *DeWette* à traduire « pour *aider* à former une habitation de Dieu, » — et *Harless* (de même Grot.) à les rapporter, non à la communauté, mais aux chrétiens eux-mêmes, parce que Dieu habitant en eux, chacun d'eux devient un κατοικητήριον τοῦ θεοῦ : idée nouvelle qui ne va pas avec le συν de συνοικοδομεῖσθε.

Revenons aux détails. Συνοικοδομεῖσθε est, non un impératif (*Théoph.*, *Calv.*, *Meier*) ; mais un indicatif. Il indique ce qui se fait actuellement : le bâtiment (οἰκοδομή), c.-à-d. la communauté, l'Église se construit présentement avec ces pierres qui viennent se joindre les unes aux autres (συν) par leur union avec la pierre angulaire, c.-à-d. que l'union de chaque chrétien avec Jésus est le ciment qui unit fortement toutes ces pierres vivantes et en fait des pierres bien jointes. — εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ : εἰς indique le but à atteindre = « de manière à former. » Voy. ỷ. 15. 21. — Κατοικητήριον, prop. *une habitation, une demeure*, Ex. 12, 20. Ps. 107, 4. 7. Apoc. 18, 2 : κατοικητήριον δαιμόνων, un repaire de démons. Il se dit en parlant de Dieu (Ex. 15, 17 = ἁγίασμα, sanctuaire) et désigne ordinairement le ciel, Rois 1, 8, 39. 43. Chr. 2, 6, 30. Ps. 38, 14 : ἕτοιμον κατοικητήριόν σου. De là, « *de manière à former une habitation de Dieu*, » c.-à-d. un lieu où Dieu habite : ce qui revient à εἰς ναὸν ἅγιον du verset précédent. Quand chaque chrétien porte Dieu dans son cœur (Rom. 8, 9. 1 Cor. 3, 16. Jean 14. 32. Éph. 3, 18), ils forment ensemble une réunion, qui, comparée à un édifice, est nécessairement un lieu où Dieu habite (= κατοικητήριον τ. θεοῦ), un saint sanctuaire.

ἐν πνεύματι : la plupart des commentateurs le relient à κατοικητήριον τ. θεοῦ. Ils le considèrent comme une expression épexégétique, qui indique la base sur laquelle repose

telle ou telle chose, ou l'élément dans lequel elle se meut, et qui s'explique par la nature même du substantif qui précède, par ex. Col. 1, 8 : ἀγάπη ἐν πνεύματι, Rom. 14, 17 : χαρὰ ἐν πν. ἁγίῳ. Mais *a*) les uns *Pél.*, *Chrys.*, *Théoph. 2*, *Ecum. 2*, *Érasme*, *Calvin*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Holzh.*, *Rück.*, *Olsh.*, *Monod*, *Hofm.*, *Kolb.*, p. 149) font porter ἐν πνεύματι sur κατοικητήριον = « *une habitation en esprit*, » c.-à-d. spirituelle (non matérielle) de Dieu, par opposition à l'οἶκος χειροποίητος (Act. 7, 48) de Jérusalem. Paul indique par là que cette habitation étant spirituelle, Dieu y habite, non comme dans le temple, symboliquement, mais réellement par son esprit. *Érasme :* « spiritum opponit adversus carnalem Judaïsmum, quem nusquam non insectatur Paulus. » Mais on ne peut guère se servir de ἐν πνεύματι en parlant d'une *habitation*, pour dire « une habitation spirituelle ; » pourquoi ne pas dire πνευματικόν ? D'ailleurs le contexte ne provoque en rien une semblable opposition ; elle semble même déplacée à la fin d'un paragraphe où Paul a appuyé si fortement sur la réconciliation en Jésus-Christ du Juif et du païen. — *b*) Les autres (*Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Braune*, *Meyrick*) font porter ἐν πνεύματι sur τοῦ θεοῦ, « qu'il détermine d'une manière plus précise » (*Braune*) = une habitation de Dieu en Esprit, c.-à-d. une habitation de *Dieu*, où Dieu n'habite pas lui-même, mais habite par le Saint-Esprit. « Par le fait que l'Esprit de Dieu habite dans les chrétiens (Rom. 8, 11. 1 Cor. 3, 16. Cf. 2 Cor. 6, 16), ils sont une habitation de Dieu et de Christ (Éph. 3, 17), et pourtant ce n'est ni Dieu le Père, ni Christ qui habitent en eux, mais l'Esprit » (*Harless*). C'est une grave erreur : partout où l'Esprit de Dieu ou de Christ habite, Dieu et Christ habitent (Rom. 8, 9-11. Éph. 3, 16. 17). C'est pour cela même que l'Église est un ναός, un κατοικητήριον τοῦ θεοῦ (1 Cor. 3, 16 : οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. 2 Cor. 6, 16 : ναὸς θεοῦ ἐστε ζῶντος, καθὼς εἶπεν ὁ θεός, ὅτι

ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς). Une épexégèse, qui, sous prétexte de déterminer τοῦ θεοῦ, l'élimine, est inadmissible. — En conséquence, plusieurs commentateurs relient ἐν πνεύματι à συνοικοδομεῖσθε (*Théoph.* 1, *Théod.*, *Ecum.* 1 = διὰ πνεύματος, *Meier*, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyer* = ἐν instrumental). De là, « *vous êtes édifiés* εἰς κατοικητήριον τ. θεοῦ *par l'Esprit-Saint* » (objectif), en tant qu'il habite dans votre communauté (1 Cor. 3, 16. 2 Cor. 6, 16. Cf. Jaq. 4, 5); mais cela ne s'accorde pas avec ce qui précède. Paul a dit : ἐν ᾧ [κυρίῳ]... συνοικοδομεῖσθε, etc., « *c'est en lui* [le Seigneur] *que vous êtes édifiés*, » c.-à-d. c'est par Christ, par l'union avec lui, que vous êtes placés comme des pierres qu'on place dans une construction, *de manière à former une habitation de Dieu*; comment, au moment même où il vient d'attribuer cette œuvre d'édification à Jésus-Christ, l'attribuerait-il au Saint-Esprit (objectif), et ce en le mettant en relief, en le plaçant à la fin de la phrase?

Nous pensons que ἐν πνεύματι se rapporte au verbe qui est impliqué dans le mouvement exprimé par εἰς (Comp. Rom. 1, 5 : εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι, etc. 16, 26). Paul dit : « c'est en lui [le Seigneur Jésus-Christ] que vous êtes édifiés, de manière à *former* (εἰς) une habitation de Dieu, » et il ajoute ἐν πνεύματι, pour indiquer que c'est « *par l'Esprit*, » le Saint-Esprit qui les anime et leur a été donné, qu'ils le formeront : l'Esprit en est la base, le fondement. Πνεῦμα ou πν. ἅγιον est envisagé ici au point de vue subjectif (Col. 1, 8. Comp. ἐν πνεύματι ἁγίῳ, Rom. 9, 1. 14, 17); c'est cet esprit que Dieu donne au chrétien par la foi (Rom. 5, 5 : τὸ πν. ἅγιον τὸ δοθὲν ἡμῖν. Act. 5, 32), cet esprit nouveau (Rom. 7, 6) qui le régénère et auquel il doit tous les sentiments nouveaux dont il est animé. Cet esprit doit habiter en tout chrétien (Rom. 8, 9-11); c'est lui qui fait habiter Christ (Éph. 3, 17) et Dieu dans les cœurs (2 Cor. 6, 16); qui fait de chaque chrétien (1 Cor. 6, 19) et de chaque église un sanc-

tuaire de Dieu (1 Cor. 3, 16. 17. 2 Cor. 6, 16), un κατοικητήριον τ. θεοῦ. Mis à la fin de la phrase, ἐν πνεύματι se trouve précisément à sa place.

Les ỳ 19-22 servent de clausule à tout le paragraphe (ỳ 11-22). Paul reprend le point acquis par les explications précédentes, pour revenir en terminant à l'Église. « *Ainsi donc vous n'êtes plus des étrangers* au royaume de Dieu, *ni des domiciliés*; *vous êtes des concitoyens des saints*, des enfants de la maison de Dieu » (ỳ 19). Voilà actuellement leurs droits. Bien mieux ! ils sont les éléments constituants de l'édifice, « *ayant été édifiés*, lors de leur conversion, *sur le fondement des apôtres et des prophètes*, *la pierre angulaire étant Jésus-Christ même*, *en qui tout bâtiment bien joint* (toute église), *s'élève pour former un saint sanctuaire*, *dans le Seigneur* (ỳ 20-21). *C'est en lui*, dans sa communion, *que vous aussi*, mes lecteurs, *vous êtes édifiés tous ensemble*, *de manière à former*, *par l'Esprit*, *une habitation de Dieu*. » C'est ainsi que, grâce à Christ, l'Église est bien, comme il l'a dit en terminant le chapitre précédent : « *l'œuvre parfaite de celui qui rend tout parfait en tous*; » elle est la grande institution nouvelle pour la sanctification et la perfection du chrétien.

ERRATA

Page 168, ligne 14 : au lieu de : *εἰλογετός*..., lisez : *εὐλογητός*...

Page 190, ligne 17 : au lieu de : *ἀγάπην* (Éph. 2, 4..., lisez : *ἀγάπην ἀγαπᾷν* (Éph. 2, 4...

Genève. — Imprimerie Aubert-Schuchardt.